La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna

*Jürgen Golte**
golte@zedat.fu-berlin.de

RESUMEN

El presente trabajo parte de tres fuentes, el análisis de la iconografía precolombina andina, el discurso sobre el origen de la naturaleza y de la sociedad en fuentes quechuas y aymaras del siglo XVI y XVII, y los relatos quechuas y aymaras recogidos a fines del siglo XX y principios del XXI.

El discurso más coherente resulta el de la iconografía, en ella aparece una genealogía, que se deriva de dos seres contrapuestos (uno de un gran poder creativo inherente, asociado básicamente al cielo, otro de una sola característica, la de la multiplicación, asociado con el mundo subterráneo y la noche). Esta genealogía está anotada en un patrón de exposición congruente y pautado, tanto en pinturas sobre ceramios, como en pinturas y bordados textiles. La concepción del universo parece originarse en el Formativo (2000-200 a.C.) y se repite en forma explícita hasta el período Intermedio Temprano (200 a.C.-700 d.C.). El primer ser es antropomorfo, el segundo aparece como gusano. Entre estos seres se genera, en varias generaciones, descendencia. Los descendientes cubren

---

* Este trabajo fue presentado como ponencia en el Simposio Arte y Ciencia: negociaciones del conocimiento de la diversidad de las Américas, en el Congreso ICA 51, julio de 2003, realizado en Santiago de Chile.

todo el espectro de aves, animales en la superficie terrestre, animales subterráneos, peces, todo tipo de plantas, especialmente las útiles, y también humanos diversos.

En el discurso colonial registrado queda por un lado la idea de una reproducción entre diversas especies, y por otro la de una jerarquía de seres (waka, willka) que tienen la capacidad de transformarse en especies diversas, incluyendo a humanos (pero también animales, plantas y piedras), que se eternizan convertidos en cerros o piedras.

Este discurso aparece sin mayores modificaciones en relatos quechuas y aymaras recogidos en la segunda mitad del siglo XX y a principios del XXI.

La continuidad en el pensamiento andino invita a discutir el por qué de la existencia de dos discursos (el de las ciencias naturales occidentales y el de la tradición propia) entre la población campesina andina de hoy.

Palabras clave: *Chavín, Moche, Nazca, iconografía, etnohistoria, etnología, pensamiento, Andes Centrales.*

ABSTRACT

The article uses iconographical material of Andean pre-Columbian civilizations, the discourse about the relations between the origin of nature and society in quechua and aymara documents written in the 16th and 17th centuries and the oral traditions of the same groups assembled at the end of the 20th and 21st century.

The most coherent discourse is the iconological one. There appears a genealogy, derived from divine ancestors (one of a great creative power, associated with the sky, the other one associated with the underground, humidity and the night with a great capacity of procreation). The androgynous ancestors interbred. The genealogy is annotated in patterned forms of exposition of relations in pictures on ceramics, stone sculptures, textile decorations and similar objects. This genealogy seem to be developed in the early formative period, or the late archaic (2500-200 a.C.) and appears in very explicit forms until the Early Intermediate (200-700 a.C.). One of the primordial creatures is a vermiform; the other one appears as a bird with anthropomorphic features. The descendants of both androgynous beings cover in different generations a whole world of animals, birds, mammals, creatures of the underground, fishes, all types especially of domesticated plants and different types of humans (fishermen, agriculturalists, chiefs).

In the colonial discourse we find again the breeding between different species, the capacity of transformation of powerful beings of different hierarchies (waka, willca) into beings pertaining to the realms of zoology, botanic and (for us) inanimate nature like stones and mountain peaks. The ultimate ones seem to be a kind of eternalization. The oral discourse of Quechua and Aymara in the late 20th and the beginning 21st century is similar to the colonial one.

Key words: *Chavín, Nazca, iconography, ethnohistory, thought, Centrals Andean.*

Hay muchas formas en las cuales los humanos, a lo largo de sus historias culturales, han conceptualizado la relación de ellos con el cosmos o con la naturaleza. Estas maneras influyen de manera fundamental en el comportamiento de los grupos sociales en su ambiente y su acción sobre este así como también en la acción que ejercen sobre él.

Un modelo

La gente en los Andes ha desarrollado en su larga historia formas de conceptualizar esta relación y de expresarla en diversas formas que a su vez les permitían desenvolverse en el ambiente y desarrollar sus sociedades y vidas. No se pretende que estas formas hayan sido invariables, ni que hayan sido realmente homologables en todo el espacio andino. Básicamente desarrollamos un modelo, con el cual queremos explicar una serie de manifestaciones culturales, imágenes, discursos y actitudes a lo largo de los últimos milenios y anotaremos posteriormente cómo se han producido los cambios en las concreciones históricas del modelo abstracto

La forma en la cual la gente ha pensado sobre su mundo y su lugar en él implica el empleo de dimensiones temporales. Mucho se ha debatido sobre las formas lineales y las formas circulares de entender el tiempo (le Goff 1992). Si bien esto es una abstracción válida y útil, por lo pronto, nos quedamos con que la gente en los Andes trabaja con una secuencia temporal ubicada en un pasado, trabaja con una noción de presente, y tiene ideas sobre las formas en las cuales se genera un futuro.

En cuanto a la temporalidad de la construcción del universo hay, por un lado, dimensiones reiterativas, como el día, el mes, el año, la vida y la muerte y los movimientos de los astros. Estas dimensiones en cierta manera se podrían entender como circulares o cíclicas. Por otro lado, hay un discurso sobre cómo se origina el presente. Este discurso es histórico-secuencial y, por lo general, se refiere a fenómenos o seres originales (nacimientos) y fenómenos o seres deriva-

dos por líneas de descendencia. Por lo tanto, la representación de la historia del origen del presente tiene tendencialmente una estructura lineal (o expresado en términos de sistema de parentesco: una estructura de sistema bilineal andino, que adicionalmente trabaja con un sistema de rangos entre linajes interrelacionados) [Cunow 1929; Lounsbury 1986; Zuidema 1989].

Esta linealidad temporal tiene una particularidad: al pasado fundante y a los seres fundantes originados primordialmente se les atribuye un poder (*kamaq*) especial, que se expresa en su capacidad de transformación (en cualquier especie u objeto) y en su capacidad de atemporalidad. Parecería como si pudieran existir antes de nacer, y seguir existiendo, especialmente en forma petrificada a lo largo de los tiempos, pudiendo adquirir otras formas en cualquier presente. Este poder es transmitido en forma menguante a sus descendientes [Taylor 1987; Golte 1999].

Así como el mundo observado por la gente en los Andes está relacionado con dimensiones temporales, este mundo claramente muestra también dimensiones espaciales. Éstas se refieren por un lado a planos superpuestos, hacia arriba y hacia abajo, como también a ubicaciones en un espacio horizontal en todas las direcciones. Una categoría espacial fundamental está relacionada con el oriente (*kawsay*) y el poniente (*wañuy*) [Valderrama y Escalante 1980: 251], y a su vez lo está con el origen y la muerte, con el mundo de arriba y el mundo de abajo [Zuidema 1989].

Las categorías a partir de las cuales se piensa a la sociedad están íntimamente (en realidad parentalmente) ligadas con las ideas generales sobre el tiempo y el espacio. En este sentido, la sociedad viva no está desligada de sus antepasados muertos [Taylor 1987].

La percepción de estas dimensiones temporales, espaciales y sociales trabajan centralmente con oposiciones binarias. A estas se agrega una especie de *interface*, un plano de encuentro (*tinku*) [Taylor 1987; Hocquenghem 1987].

Las oposiciones binarias están articuladas según el modelo de la generación humana, es decir, hay una dimensión masculina y una dimensión femenina, y el espacio liminal entre las dos dimensiones, *tinku*, es interactivo, y genera el futuro, de la misma manera en que la pareja humana engendra a sus hijos. [Golte 1996].



Fig. 1. Un *tinku* generador de frutos y abundancia entre la divinidad intermediadora mochica y una mujer [Dib. según Donnan y McClelland 1999: 127].

La universalización de este principio de pares en «simetría de espejo» [Tristan Platt 1986] permite la homologación en el modelo. Son percibidos como homologables las dimensiones temporales, espaciales y sociales opuestas, relacionadas con los géneros y su encuentro (*tinku)*. El espacio horizontal, y cada lugar en él, es una superficie de encuentro. En él se encuentran el mundo de arriba con el mundo de abajo y la dirección de oriente con la de poniente.

Este modelo se expresa en una especie de animación permanente de sus componentes. Las interrelaciones entre los fenómenos se han producido en el pasado o se producen por parentesco. El sistema de percibir y sistematizar el parentesco dimensional es el mismo que se utiliza para ordenar la sociedad humana. Se trata de un sistema de parentesco que toma en cuenta padre y madre, es decir, considera ambas líneas de descendencia. Se asume que los descendientes estén determinados tanto por las características de la parte materna como por las características de la parte paterna. En esta concreción, la parte paterna (por ejemplo, durante el día) puede ser considerada jerárquicamente superior. En las dimensiones maternas la parte materna puede ser considerada jerárquicamente superior (por ejemplo, durante la noche).

Para entender el mundo prehispánico resulta importante tener en cuenta que éste se diferenciaba especialmente en el manejo del parentesco para la jerarquización de la sociedad con linajes «superiores» y linajes «inferiores» [Netherly 1990], y descendientes que se podían generar entre parejas de linajes superiores y otros que se podían generar en la relación entre un linaje superior con otro inferior: La construcción de la sociedad partía, por un lado, de relaciones entre parejas de

linajes de igual rango, y su jerarquización por el otro de parejas en las que uno de los *partenaires* pertenecía a un linaje superior y el otro a uno inferior. Estas mismas diferenciaciones se asumen con respecto a las genealogías «míticas» del pasado [Golte 1999; Zuidema 1989; Lounsbury 1986].

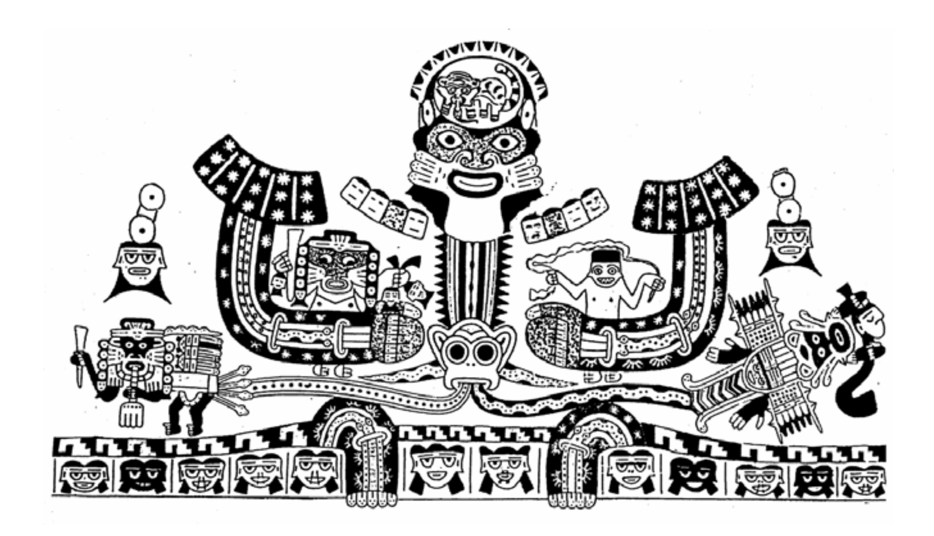


Fig. 2. Una representación nazca de un grupo parental en exposición canónica. Centro: divinidad celeste andrógina. Posición en brazos: descendiente femenino. Relación por banda: descendiente masculino. Lado izquierdo: descendientes en línea paterna (superior). Lado derecho: descendientes en línea materna (padre de linaje inferior) [Dib. Golte 1999].

En este sentido, el modelo para comprender el mundo y la situación de los humanos en él es «sociomorfo» e histórico, sólo que la historia que ha generado el presente de todos los fenómenos es asumida igualmente como «sociomorfa». En cuanto estos seres de poder (*waka, willka, wanka*) permanecen atemporalmente en todos los objetos, piedras, accidentes geográficos, etc., de inmediato se pueden convertir en actuantes, en cualquier presente, gracias a este mismo poder (*kamaq*) [Taylor 1987].

El modelo es «sociomorfo» no sólo por el aspecto de la construcción básica de una generación constante en términos de parentesco, sino también lo es porque el pasado es imaginado no como un cuadro abstracto de parentesco, sino a la manera de personas que interactúan como lo harían humanos. Los seres del pasado son considerados sociales, tienen deseos, están en conflicto, sienten repugnancia, atracciones, establecen alianzas, otorgan dones, presentan ofrendas, desarrollan iras, hurtan, asaltan y violan. En resumen: el cosmos «sociomorfo» es un cosmos de seres activos.

Un lugar especial en esta humanización tiene la ira del ser de poder causada por el desprecio, el que hace a los actores humanos rechazar al *waka* o *willka* de apariencia pobre y no invitarle comidas, bebidas, etc. Este desprecio frecuentemente termina en la eliminación de comunidades, pueblos y familias [Szeminski 1987; Taylor 1987].

Si bien hay entonces una regularidad básica en el mundo «sociomorfo» imaginado, la «humanización» de las interrelaciones entre los integrantes introduce un aspecto de azar, de casualidad, de voluntarismo y de diversidad.

El pasado y el presente cercano y grupal

Todas las formas de pensar el universo en la dimensión temporal generalmente son pensadas desde un presente y los ancestros aparecen como fundadores de este presente. En este sentido, son generadas desde el presente, pero a la vez son representadas en este presente en forma ritualizada para darle forma al presente. En los Andes este pasado imaginado no sólo es fundacional para las divisiones sociales y el ritual que dan forma al presente, sino que también se asume que todo el presente, en tanto y en cuanto presente humano, así como también en tanto y en cuanto presente de toda la naturaleza –de todo el paisaje humano– es expresión de este pasado. En esta lógica, la gente percibe a su espacio como un testimonio de su pasado. Los elementos del pasado que tienen características atemporales, especialmente los seres fundadores relacionados con grupos sociales específicos (*waka, willka, wanka*), los que siguen actuando en el presente, por lo general se manifiestan permanentemente en petrificaciones, rocas prominentes y cerros.

Algo parecido vale para los antepasados inmediatos; éstos cambian de posición en el espacio, pero participan en la construcción del presente. Es así que los muertos y los vivos son conceptualizados en «simetría en espejo» [Platt 1986] como parte de un todo generador [Valderrama y Escalante 1980].

El pasado y el presente astral y suprarregional

Hay otra ubicación para los seres asociados con un mundo fundador y original que se vincula con el presente y que tiene características atemporales. Esta ubicación es por un lado el cielo diurno y, por el otro, el cielo nocturno. El cielo nocturno está, por lo general, más asociado con lo femenino, lo subterráneo, con el mar y la época de lluvias. El cielo diurno, por el contrario, se asocia con lo masculino, las alturas, la atmósfera y la época de sequía [Hocquenghem 1987].

Por lo general, los seres ubicados en estos ámbitos del cielo nocturno y diurno parecen estar más asociados con seres de poder fundadores conocidos en todos los Andes centrales que, como explicaremos más adelante, se generalizaron en la época tiwanakense ya que recién con ella se produce una generalización de

las ideas básicas del modelo (y quizás también con la utilización de una *lingua franca* se generaliza el empleo de una nomenclatura correspondiente en un espacio de etnias múltiples que, por lo demás, es multilingüe) en el ámbito de los Andes centrales.

La variación histórica

No es fácil determinar cómo y cuándo surgen los elementos de este modelo. Por lo pronto hay que asumir, ya que el modelo comparte una serie de rasgos con sociedades tribales y aldeanas de otras partes de las Américas, que algunos rasgos de aquel han surgido en una época muy temprana, posiblemente antes de que algunos grupos que inmigraban por el estrecho de Bering o las Islas Aleutes hayan inmigrado al continente. Nos referimos especialmente a las ideas de seres fundadores con una gran capacidad de transformación, a las categorías duales de organización social, a la idea de que el pasado primordial crea las reglas del presente, y que el presente está relacionado parentalmente con el pasado primordial. También nos referimos a la idea de una ligazón parental entre las especies, y quizás, la ligazón entre las especies y el mundo inorgánico pueda tener una profundidad histórica muy grande. Igualmente la idea de que los fenómenos celestes se puedan relacionar con el mundo primordial pertenece a muchos grupos fuera de los Andes [Yuri Berezkin 2000].

Parece que en los Andes, especialmente en las culturas del desierto costeño, se introduce una modificación importante en el tercer milenio antes de Cristo. Es en el momento del surgimiento de sociedades estratificadas, en el contexto de la irrigación en gran escala, que surge una modificación de la forma de conceptualizar el universo que deja aparecer como primordiales las diferencias sociales. La generalización de esta idea probablemente es una condición de la construcción del poder necesario para el manejo de los sistemas de irrigación [Golte 2000].

La idea consiste en lo siguiente: el mundo se origina en dos seres opuestos en cuanto al ámbito en el cual viven, y diversos en cuanto a su capacidad de creación. Uno es un ser andrógino todopoderoso celeste, el otro es un ser insignificante con características de gusano, también andrógino, que vive en la oscuridad, y en el subsuelo. Entre estos seres se procrea –por voluntad o casualidad– descendencia de todo tipo. La idea de fecundación por ingerir a otro ser parece tener un lugar muy importante en estas procreaciones entre seres de características diversas. Las cualidades de creación del ser primordial celeste se mantienen en esta descendencia, si bien de forma decreciente, por unas generaciones (probablemente por lo menos cuatro) [Golte 1999].

Los descendientes primordiales pertenecen para nosotros a las especies más diversas (aves, mamíferos de todo tipo, plantas, peces, batracios, reptiles, insectos y humanos). Los humanos surgen varias veces en distintos lugares de la genealogía. La relación de parentesco específica con los seres primordiales deja

aparecer a la jerarquía humana como consecuencia de su vinculación patrilineal directa con los seres primordiales. Los descendientes del ser primordial poderoso y celeste ocupan un lugar de preeminencia, los descendientes patrilineales de la sabandija original (en forma de gusano o culebra) ocupan un lugar supeditado. En realidad, lo pueden ocupar solamente porque matrilinealmente están relacionados con el ser primordial celeste. Es interesante en este contexto que los seres pensados como opuestos, complementarios de los que descienden en línea paterna del ser todopoderoso, nacen todos de un descendiente femenino entre la sabandija original y el ser andrógino todopoderoso en su aspecto materno. Hay un discurso y una lógica parental compleja que da primero origen a un gran número de seres primordiales, entre ellos por lo menos dos que representan a la tierra, de los cuales descienden los seres del presente. La relación entre estos seres y los fenómenos de la naturaleza está determinada por las formas de parentesco establecidas entre ellos [Golte 1999].

Parece que esta forma de deconstrucción del discurso precedente y su reconstrucción en un nuevo discurso que da la posibilidad de fundamentar la jerarquización del mundo humano, y la especialización entre los diversos tipos de humanos, se difunde a la par con la construcción de sociedades en las cuales se dan estos fenómenos. Es interesante el hecho de que se pueda ubicar un período relativamente breve alrededor de 2000 antes de Cristo, en el cual surge y se generaliza la nueva idea.

Una vez surgida esta idea se desarrollan las pautas correspondientes de representación, y empieza un proceso relativamente corto de su generalización en la costa desértica en la cual la introducción de una jerarquía social es la condición previa del funcionamiento de la irrigación a gran escala. Este proceso se concluye a más tardar en el milenio siguiente. En la sierra adyacente, es decir, la sierra norte y central, la jerarquización avanza en un período largo. Y no es casualidad que sus primeras manifestaciones se dan a lo largo de las rutas de intercambio por las cuales avanzan las caravanas humanas de la costa que tratan de rescatar e intercambiar los insumos necesarios para el desarrollo de la artesanía costeña [Onuki 2000; Golte 2000].

En los Andes centrales sureños, especialmente el Altiplano, se desarrolla en el mismo lapso de tiempo (desde alrededor de 3000 hasta 1000 antes de Cristo) una economía caravanera que se basa en la crianza abundante de auquénidos que no sólo son fuente de lanas, cueros y carnes, sino también medios de transporte. Con este medio de transporte se dirigen caravanas llameras a las vertientes occidentales y orientales de la cordillera con el fin de rescatar e intercambiar productos de pan llevar, que por la baja productividad de los suelos y del trabajo agrícola en las alturas del altiplano resultan deficitarios allí. Esta forma de conducir la economía no requiere de estratificación, ni de una división de trabajo importante. Así que en esta zona el nuevo pensamiento que

fundamenta una jerarquización parece difundirse recién cuando se produce la relación directa entre los productores de los valles costeños con irrigación en gran escala y los caravaneros sureños. Ya que ambas economías se complementan, y los caravaneros sureños asumen en las épocas posteriores casi toda la organización del intercambio en el área andina, la economía sureña se reorienta no solamente a la exportación masiva de lana y productos derivados de ella, sino también a la exportación de productos de una metalurgia de cobre y bronce. Recién esta economía dirigida al intercambio caravanero masivo parece causar una adaptación al pensamiento jerarquizante y a una expresión de él en los centros altiplánicos a partir de la mitad del milenio antes de Cristo. El desarrollo que primero es organizado desde varios centros menores culmina rápidamente en un centro organizador preeminente: «Tiwanaku». Tanto la arquitectura como la producción artesanal de Tiwanaku muestra la adopción clara del modelo desarrollado en la costa norte [Kolata 1993; Stanish 1992; Núñez y Dillehay 1995].

Parece que los caravaneros que circulaban en grandes espacios, desde el norte de Ecuador hasta el norte de Argentina utilizaron los modelos que anteriormente tenían una vinculación con espacios étnicos territorializados para desarrollar una imagen integral de todo el espacio andino en las categorías del modelo expuesto. Claro que también ellos lo construyen a partir de su espacio originario, es decir, el Altiplano. Toman el lago Titicaca como un gran sexo femenino de la tierra, y las cumbres de las cordilleras como sus contrapartes masculinas. Y ahí, nuevamente asocian a las cordilleras orientales con el principio del día, el nacimiento, el sol; y las cordilleras occidentales con la entrada al reino de los muertos [Valderrama y Escalante 1980; Kolata 1993: 1-20; Bouysse-Cassagne 1986]. Los humanos nacerían en el Titicaca. Es notable que hasta hoy la gente, incluso en las aldeas de la sierra central, asume que ha llegado a la cueva de su nacimiento (la *paqarina*) desde el Titicaca.

Los medios de difusión del discurso nuevo se generalizan en la costa, y posteriormente, como vimos, en la sierra. Aparece un mundo simbólico complejo que se manifiesta sobre tejidos, en ceramios esculpidos, en pinturas sobre medios diversos, en esculturas líticas y de madera, en pirograbados sobre mates, en objetos de metal, en geoglifos y sin duda alguna también en los principios de construcción de edificios monumentales. Ya que se trata de pueblos sin escritura, son éstos los medios a partir de los cuales la gente puede expresar su pensamiento. Gracias a la abundancia de imágenes podemos comprender y reconstruir sus formas de representación.

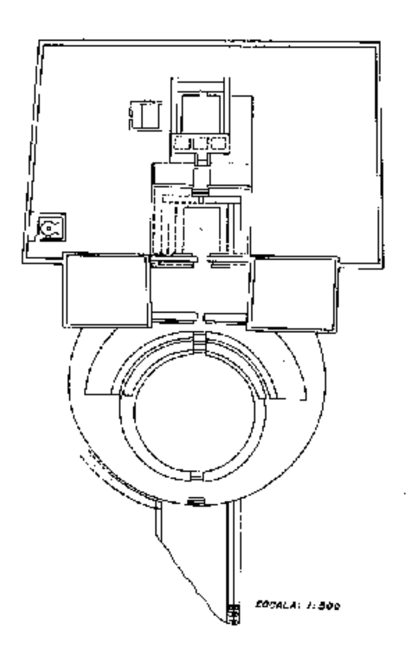


Fig. 3. El llamado «anfiteatro de Caral», un «templo en U» que data de 2300 antes de Cristo. Los «templos en U» consisten de una pirámide central, dos alas laterales, y un patio hundido –circular o cuadrado– que se conecta mediante escaleras con la pirámide central. Si se compara la estructura con la fig. 2, se podría entender la pirámide central como el personaje andrógino central (linaje superior), la estructura lateral de la izquierda como el linaje de sus descendientes en línea paterna, la de la derecha como el linaje de sus descendientes en línea materna. El patio hundido correspondería al linaje paterno (linaje inferior), que no aparece en la fig. 2 [Dib. según Shady Solís 1997: 29].

Las alteraciones posteriores del modelo, si las hubo, quizás hayan sido ahondamientos de las ideas de alteración del orden, de conflictos entre opuestos, y su solución por intermediarios activos.

Por lo menos la iconografía mochica de la costa norte (alrededor de los años 400 a 500 después de Cristo) deja percibir un énfasis en el conflicto entre divinidades mayores, en su dualidad habitualmente complementaria, y su solución por la intermediación de un tercero que está emparentado por línea paterna con una divinidad diurna, y por el lado materno con una divinidad nocturna (que también se asocia con el agua y el ambiente marino). Gracias a las características parentales este tercero puede intervenir en el conflicto entre las divinidades primordiales mayores, puede ascender al cielo nocturno transformado en polilla, y puede bajar a las profundidades de la mar y al reino de los muertos.



Fig. 4. El intermediador (reconocible por la imagen del felino en el tocado indicador del linaje paterno diurno, y el linaje materno diurno caracterizado por las culebras en el cinturón) se encuentra en el cielo nocturno con la divinidad del cielo nocturno (que muestra culebras en el tocado –linaje paterno– y en el cinturón –linaje materno–) [Redibujado según Donnan y McClelland 1999: 147].

En sus peripecias (en las cuales está acompañado por una iguana que también es caracterizada con las mismas características de estar emparentado con las divinidades en conflicto) este tercero restablece el equilibrio entre las divinidades mayores. Su lucha había amenazado a la vida de los moche por medio del oscurecimiento del mundo (el dios diurno estaba cautivo en una cueva subterránea), la salida de los monstruos marinos a la tierra (los vence en batallas en las cuales muestra su capacidad de convertirse en un símil de sus contrarios), y la rebelión de los objetos contra los humanos (que son vencidos por los animales aliados del intermediador). Así, el intermediador activo finalmente hace regresar en una escalera tejida por las arañas al dios diurno al cielo y restablece el equilibrio entre los contrarios.



Fig. 5. La divinidad del cielo diurno (tocado con rayos) regresa mediante una escalera fabricada por las arañas (reconocibles por sus extremidades curvas en el cuerpo) al cielo. La figura prominente a la derecha de la escalera es el intermediador [Dib. según Donnan y McClelland 1999: 88].

La sociedad mochica era, sin duda, la más compleja de las sociedades de los oasis costeños. Era altamente estratificada, y en ella se había desarrollado de manera excepcional la vida urbana con una división de trabajo muy avanzada. De hecho, habría requerido de autoridades «activos» de una forma más pronunciada que las sociedades de agricultores con una organización más simple. En todas estas sociedades, los gobernantes se presentaban como descendientes de las divinidades primordiales mayores. La visible y muy acentuada representación de conflictos y su solución por intermediarios en la iconografía mochica en sus fases 4 y 5 (400 a 600 después de Cristo) podría ser un signo de que un orden pensado hasta ahí de manera más hierática y permanente haya pasado a ser uno caracterizado por alianzas y conflictos, que requerían de gobernantes con capacidad de intermediación [Shimada 1994; Golte 1994b].

De hecho, el mundo andino en el último milenio antes de la llegada de los españoles muestra el surgimiento y el desarrollo de estados, reordenamientos de alianzas y finalmente el establecimiento de un estado pandandino, el estado *inca*. La construcción ideológica del poder en este estado cabe perfectamente en el modelo esbozado. El estado inca se erige, estableciendo una especie de gobierno indirecto sobre una gran cantidad de sociedades menores, constituidas en términos de un parentesco interno que a su vez también se deja comprender con el modelo esbozado anteriormente. No es casual que el grupo étnico de los *inca* cusqueños tratase de justificar su poder sobre las sociedades (que surgió por la conquista militar), presentándose ellos como descendientes de una de las divinidades primordiales mayores, el sol, es decir la máxima divinidad diurna. Ellos, al establecer su poder militarmente, trataban al mismo tiempo de demostrar en su templo mayor, el *Qorikancha*, cómo su antepasado se vinculaba con las divinidades específicas de las cuales creían descender cada uno de sus grupos subyugados [Pachacuti Yamqui Salcamayhua 1968].

Si bien este esfuerzo de sistematización en función de una supeditación permanente no era aceptado sin problemas por las sociedades incorporadas al estado, el mismo muestra la preocupación de éste por una justificación del dominio de acuerdo a las formas prevalecientes del pensamiento de las poblaciones.

Éstas, como ya dijimos, cabían muy bien en el modelo general expuesto al principio. Un buen ejemplo de ello es la gente de Huarochirí, quienes se autoconceptualizaban «*hijos de Pariacaca*», el que, en este sentido, era su antepasado y la montaña más imponente de la zona. Pariacaca a su vez, decían, era hijo de *Wiraqocha* y *Hanan Maqlla*, el primero un ser de las primeras generaciones de los seres primordiales. Cada pueblo aparecía como fundado por uno de los hijos de Pariacaca. Los accidentes geográficos, y la infraestructura de riego de la zona aparecían como consecuencia de la vida conflictiva entre divinidades. Los canales de irrigación, por ejemplo, aparecen como construidos por los antepasados divinos en función de sus deseos de vincularse con una joven de un pueblo. Este deseo del antepasado, por lo general, es realizado después de negociaciones que el linaje de la joven realiza con la divinidad. A cambio de ser entregada la joven, la divinidad construye canales, crea esclusas, fuentes, que en adelante son controlados por la familia de ella que se convierte en pariente afín del antepasado divino. Las jóvenes, una vez realizado el deseo de unión de la divinidad, a su vez se convierten en piedras (*wanka*) que quedan como testimonio del hecho en la fuente del canal, y son veneradas anualmente cuando se realiza la limpieza de acequias [Taylor 1987].

Los mitos de Huarochirí recolectados en su original quechua por encargados de Francisco de Ávila, un extirpador de idolatrías, al mismo tiempo son expresión de un proceso que ha trastocado de manera importante el pensamiento andino. Sin embargo, resultaría erróneo atribuir a la Conquista Española del espacio andino,

y sus intentos de cristianización forzada por medio de la misión y la extirpación de idolatrías, una capacidad ilimitada de conseguir los fines propuestos [Duviols 1971]. No obstante, hay que tomar en cuenta que el proceso subsiguiente no es de ninguna manera uniforme.

Hay una diversificación de las formas de concebir el mundo que es tanto por regiones, por grupos étnico- sociales, como por las formas de organización social y económica prevalecientes en las regiones. Como regla general se podría decir que ahí donde las formas de organización de la producción siguen las pautas de la sociedad precolombina, la capacidad de cristianización y de traslado de las formas mediterráneas de entender el cosmos quedan bastante marginales. La cristianización no resulta ser mucho más que un cambio de nombres de las divinidades por los de cristos diversos, vírgenes diversas, santos y santas diversas, emparentados entre sí en una forma que nada tiene que ver con el original mediterráneo (donde hay diversos cristos hermanados, casados con vírgenes diversas, etc.) y un empobrecimiento de la capacidad de abstracción en el manejo de la visión del mundo. En las regiones en las cuales los invasores mediterráneos pueden introducir en mayor medida sus formas de organizar la producción, y por ende también las formas de organización de la sociedad, se produce no sólo una conversión cristiana y una mediterraneización más acentuada sino también un cambio lingüístico más rápido hacia el castellano.

En otros términos, la interrelación cultural de la «república de españoles» con la «república de indios» acontece de manera diversa de acuerdo con las condiciones de autonomía que los descendientes de los actores precolombinos siguen manteniendo en la organización inmediata de su vida. En la costa, cuya producción podía ser reorganizada de acuerdo con tecnologías agrícolas mediterráneas, especialmente con la introducción de herramientas agrícolas tiradas por animales (bueyes u otros) en lo subsiguiente se puede observar una relación mucho más estrecha entre los actores descendientes de las sociedades precolombinas y las de origen mediterráneo. Algo parecido, si bien no tan intenso, acontece en la sierra norte peruana. En estas regiones se produce una interculturalidad muy estrecha, en la cual los rangos superiores de las sociedades precolombinas se amalgaman casi irreconociblemente con sus pares mediterráneos, que a su vez se andinizan más de lo que su propia ideología proclama. Si bien las poblaciones de agricultores y pescadores mantienen elementos importantes de su universo precolonial, hay que comprender que no solamente dejan sus lenguas originales, sino reconstruyen a lo largo del tiempo colonial y postcolonial su propia cultura, de tal forma que hoy sus formas de conocimiento beben de ambas fuentes; y resulta en la mayoría de los elementos, y más aún en la sistemática general del pensamiento, resulta difícil esclarecer la proveniencia. En este caso, se asume su «occidentalización», pero por cierto esto es una postura ideológica más que el resultado de un análisis real, si bien se puede postular una cercanía mayor al

modelo mediterráneo original que en el caso de los Andes centrales y sureños. En el caso de la costa, los últimos decenios de migración importante de las aldeas andinas hacia las plantaciones, la pesquería, y ante todo a las ciudades, ha producido más bien una «reandinización».

Especialmente en las alturas andinas del departamento de Ancash hacia el sur, la sustitución de las formas sociales de producción, y también las tecnologías agrícolas, y más al sur las ganaderas, no son tan fácilmente reorganizables con los métodos de los invasores mediterráneos. Si bien los campesinos de estas zonas están fuertemente ligados al sistema de explotación minera colonial (con la mita de minas de Huancavelica, Caylloma y Potosí), ellos siguen manejando la agricultura y la ganadería con sus métodos y procedimientos, ya que la agricultura mediterránea no tiene los instrumentos necesarios para manejar la agricultura de altura con condiciones de suelo muy difíciles. Parece que esta necesidad de seguir manejando un sistema agropecuario de producción muy complejo conduce a que no se hayan producido cambios profundos en la organización al nivel local. Los cambios se limitan más a los niveles de organización regional y suprarregional. Es decir, la gente mantiene en estas zonas no solamente su lengua sino también sus formas de conocimiento y de interpretación del mundo.

Resulta fácil demostrar que en estas zonas el modelo preponderante de interpretación del universo sigue siendo el esbozado al principio.

Para finalizar, hay que anotar que así como los últimos decenios han significado para la costa una reandinización, en este momento todos los pobladores de los Andes están sufriendo un cambio tecnológico, social y político muy acentuado, que reinterpreta en pasos rápidos, de una generación a la siguiente, las formas de conocimiento no solo por influencias mutuas entre las regiones, sino ante todo por la presencia insoslayable del resto del mundo, especialmente Europa Central, Norteamérica y el noreste asiático (China, Japón, Corea) cuyos conocimientos e interpretaciones del mundo son observados y adquiridos, muchas veces produciendo imágenes contrapuestas y contradictorias en los actores, que son actualizadas según la oportunidad y la ocasión.

Apéndice documental

El ensayo precedente se basa en un esfuerzo de sistematizar elementos diversos provenientes del trabajo de campo propio del autor y de otros etnólogos, de lecturas diversas, de investigaciones sobre la arqueología e iconografía precolombina y textos escritos a partir del siglo XVI. Este fondo vasto no puede ser citado en el trabajo, ya que excedería el espacio disponible. Sin embargo, nos parece útil para el lector facilitarle por lo menos ejemplos de la información utilizada.

Hemos ordenado los ejemplos en tres grupos: imágenes de las culturas precolombinas, textos del siglo XVI/XVII y textos del siglo XX. Comentaremos en cada

caso las características que nos parecen importantes en cuanto al ensayo que precede.

Imágenes de la época precolombina

Desde la época formativa, la gente de los Andes centrales buscaba formas de exposición de imágenes que les permitieran exponer el parentesco y la identidad de los «seres de poder» representados. Por ejemplo, del formativo (1500 antes de Cristo) en adelante, incluyendo la época moche se expresa el «poder» mediante los dientes de felino insertados en los seres de las formas más diversas (véase p. ej. las figuras 1, 4 y 5). La ascendencia paterna por lo general se expresa mediante el tocado o diadema, la ascendencia materna mediante el cinturón. Los descendientes en línea paterna se expresan mediante un bastón con símbolos en la mano derecha, los femeninos mediante el bastón en la mano izquierda del ser. Las imágenes de divinidades femeninas Chavín provenientes de Karwa muestran este patrón de exposición:

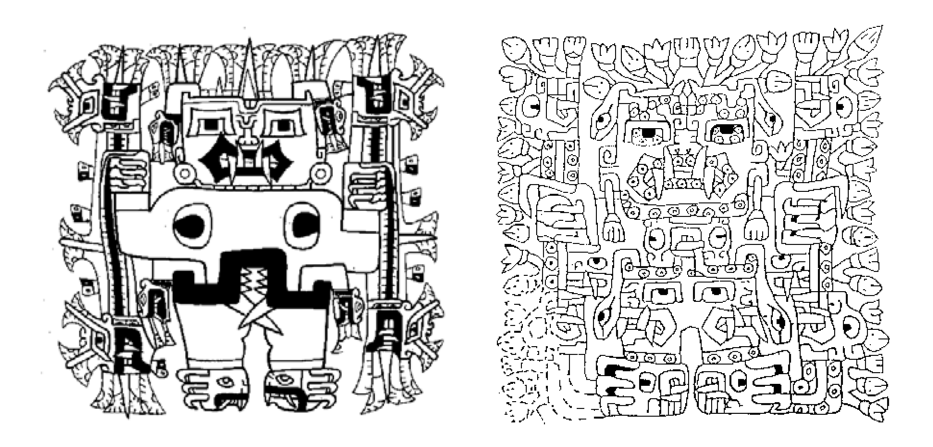


Fig. 6. Dos divinidades femeninas chavín (Moseley 1992: 2; Cordy-Collins 1976: fig. 51).

Estas divinidades femeninas al lado de un panteón amplio de seres de poder masculinos muestran claramente que la reducción del universo de Chavín a una divinidad con báculos resulta ser una interpretación errónea. Un ejemplo masculino muestra las características básicas del mismo tipo:

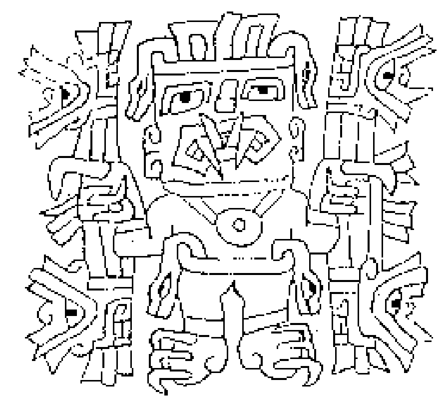


Fig. 7. Una divinidad masculina chavín (Cordy-Collins 1976: fig. 56).

El sistema de exposición más elaborado es el de Tiwanaku. Sigue manteniendo el patrón básico, pero convencionaliza los símbolos tanto del tocado como el de los bastones. Agrega además en sus formas más complejas, una pirámide de base con indicadores tanto del rango como de la ascendencia del personaje, pero renuncia a las fauces felinas. Un buen ejemplo es el personaje central de la Puerta del Sol de Tiwanaku expuesto en la siguiente imagen:

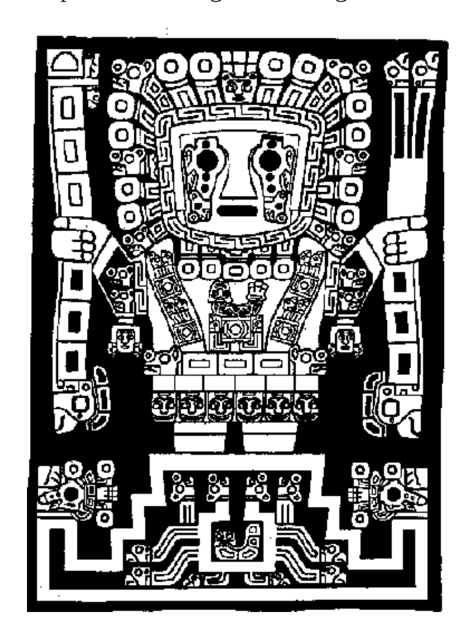


Fig. 8. El personaje frontal de la Puerta del Sol de Tiwanaku (Moseley 1992: 206).

Muchos investigadores han confundido el modo de exposición de las características de una «divinidad» con un personaje ya identificado. Así se ha llamado el modo de exposición *staff god* o «divinidad de los bastones». Una revisión rápida de los corpus accesibles de imágenes, tanto de las del Formativo (Chavín), como las de Tiwanacu y Wari, muestra, sin embargo, que se trata de seres diversos. El siguiente ejemplo de un ceramio proveniente de Wari muestra la misma forma de exposición como la figura central de la Puerta del Sol, pero sus atributos en tocado, cinturón, diadema, bastones y pirámide de base son diferentes:

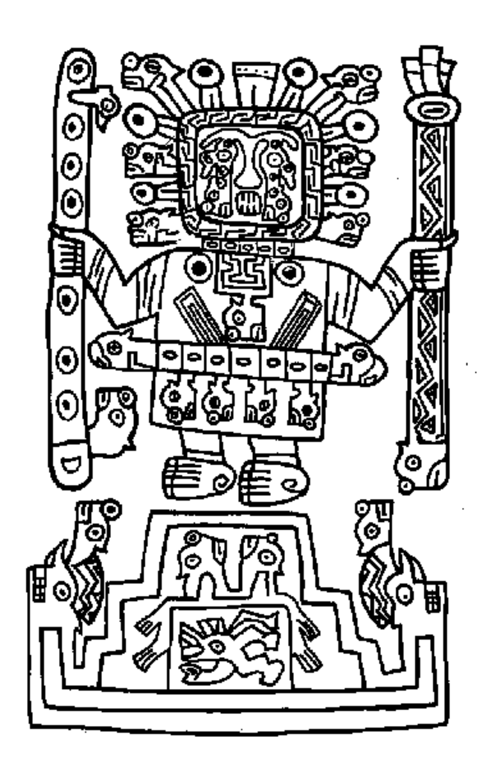


Fig. 9. Un ser de poder pintado en un ceramio de Wari (Morris y von Hagen 1993: 111).

En este caso, por ejemplo, se ha aducido que las diferencias se deben a una diferencia cultural entre Wari y Tiwanaku (Cook), pero un personaje casi idéntico se encuentra en una posición central en el relieve sobre la espalda del monolito Ponce en el mismo Tiwanaku (dib. Marleen Kantner):

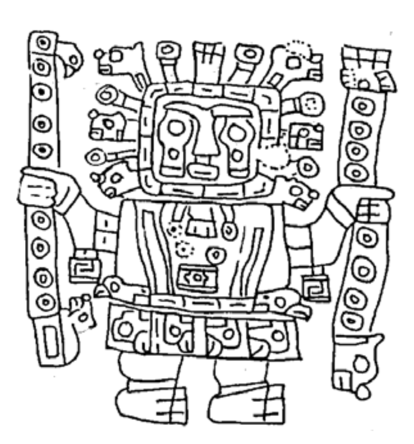


Fig. 10. Personaje frontal de la espalda del monolito Ponce de Tiwanaku (Dib. Marleen Kantner).

La misma imaginería Wari muestra sobre un mismo ceramio «seres de poder» claramente diferenciables en sus atributos, como en el caso siguiente, proveniente de una urna de Pacheco:

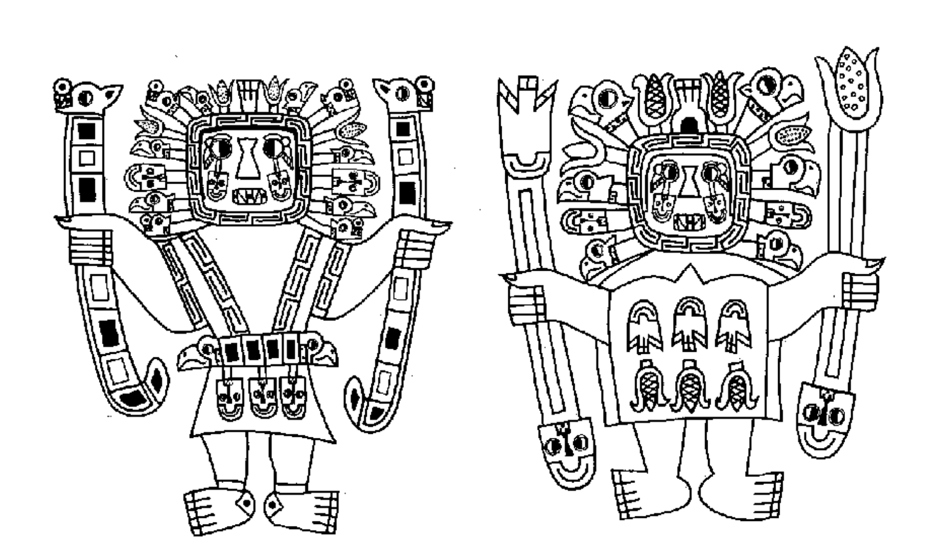


Fig. 11. Dos personajes Wari procedentes de una urna de Pacheco (Morris y von Hagen 1993: 112).

Textos del siglo XVI/XVII

Los mitos de Huarochirí en la provincia de Lima, anotados por informantes del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila a fines del siglo XVI y principios del XVII, son, sin duda, alguna nuestra fuente más importante sobre las formas cómo la gente de los Andes centrales pensaba en aquella época sobre su mundo y su lugar en él. Existen varias traducciones de estos textos al castellano, pero también al alemán, al inglés, al francés. La siguiente versión del capítulo 6 es la publicada por Gerald Taylor [1987: 123-138]. Éste capítulo contiene dos acápites:

El primero se refiere a la visita del *waka* y cerro Pariacaca, padre de los hijos que fundan los pueblos de la región de Huarochirí a la gente de una comunidad *yunca* relacionada con un *waka* propio «Huallallo Carhuincho» la que al parecer habitaba la región antes de la llegada de Pariacaca y sus hijos y/o hermanos. Ellos – los *yunca*– no invitan al recién llegado de aspecto pobre, con excepción de una mujer, y consecuentemente son eliminados por Pariacaca –convertido en una tormenta con lluvia abundante– por torrentes de agua que forman las quebradas de Huarochirí. Así que el paisaje queda como testigo del acontecimiento del pasado mítico.

El segundo acápite describe el enamoramiento de Pariacaca de una joven llamada Chuquisuso del pueblo Cupara. Ella, ante la insistencia de Pariacaca, negocia de lo que él va a otorgar a cambio de que ella se convierta en su mujer. El resultado final es la construcción de una acequia –incluyendo la descripción de unos incidentes en la misma construcción del canal por los animales al mando de Pariacaca, lo que a su vez explica el trazo algo irregular de esta acequia–. Chuquisuso, a manera de eternización de los derechos de su ayllu sobre la acequia, se convierte en piedra en la bocatoma del canal.

«Capítulo 6

/Se dice que/ Pariacaca, convertido en hombre, ya grande, se puso a buscar a su enemigo. El nombre de éste era Huallallo Carhuincho. Solía comerse a los hombres y beber [¿su sangre?]. Hablaremos de estos hechos más adelante cuando narremos la lucha que hubo [entre ellos]. Ya hemos hablado en el primer capítulo de las tradiciones acerca de Huallallo Carhuincho, de cómo se comía a la gente y de todo lo que hacía.

Ahora vamos a hablar de lo que [Pariacaca] hizo en Huarochirí y sus alrededores. He aquí el relato:

Cuando Pariacaca ya era un hombre grande, se encaminó hacia Pariacaca de Arriba donde se situaba la morada de Huallallo Carhuincho. En la quebrada más abajo de Huarochirí había una comunidad de yuncas llamada Huayquihusa. Por ese entonces, los miembros de esa comunidad celebraban una fiesta importante con una gran borrachera. Mientras bebían, llegó

Pariacaca. Se sentó a un lado como suelen hacer los pobres. Ninguno [de los huayquihusa] le sirvió de beber. Pasó el día entero así finalmente, una mujer que también pertenecía a esa comunidad exclamó: «¡Añañi». ¿Cómo es posible que no le hayan convidado nada a este pobrecito?' y, llevándole un gran poto blanco de chicha, se lo ofreció. Entonces él le dijo: «Hermana, te alegrarás de haberme brindado esta chicha; dentro de cinco días, verás cómo algo [muy grave] va a suceder en esta comunidad; por eso, no debes estar aquí ese día; tendrás que alejarte un poco; si no, podré equivocarme y matarte también a ti y a tus hijos. Esta gente me ha enojado mucho». Y, enseguida, añadió: «No hagas saber ni una palabra de lo que te he dicho a esta gente si no te mataré a ti también». Entonces, cinco días más tarde, la mujer, sus hijos y sus hermanos, se retiraron de aquel lugar. Los [demás] miembros de la comunidad seguían bebiendo tranquilamente. Pariacaca subió al cerro que está arriba de Huarochirí. Este cerro se llama hoy día Mataocoto. Más abajo hay otro cerro llamado Puypuhuana, por donde bajamos cuando vamos a Huarochirí. Así se llaman [los dos cerros]. En ese cerro [¿de Mataocoto?], Pariacaca [se transformó en] tempestad de lluvia y, [bajo la forma de] granizo amarillo y rojo, arrastró a toda aquella gente hacia el mar sin perdonar a nadie. Entonces, esa gran cantidad de agua, hecha torrentes, cavó las quebradas de las alturas de Huarochirí.

Una vez acabado [el castigo], Pariacaca cruzó el río y se fue hacia las chacras de los de cupara [sin visitar] a las otras comunidades yuncas ni hablar con sus habitantes; éstos, pese a haber visto lo sucedido, no sospecharon [de qué se trataba] ni supieron [la causa]. Los miembros de la comunidad de los cupara sufrían mucho a causa del agua que conducían a sus chacras a partir de un solo manantial. /Sabemos que/ dicho manantial brotaba en un cerro grande que domina el pueblo actual de San Lorenzo. Este cerro se llama hoy Sunacaca. A pesar de haber observado la destrucción de los huayquihusa, los demás yuncas no sospechaban la verdadera causa: es decir, el castigo infligido por Pariacaca.

/Se dice que/ allí no había más que una laguna grande. Conducían el agua de esta laguna para que llenase una serie de estanques situados más abajo que les servían para regar las chacras. En ese entonces había una mujer de la comunidad, muy hermosa, que se llamaba Chuquisuso. Como el agua era muy poca y su maíz se estaba secando, esta mujer regaba su chacra llorando. Cuando Pariacaca vio esto, cubrió la bocatoma de la pequeña laguna con su manta. Al darse cuenta [de que el agua seguía disminuyendo], la mujer lloró todavía más fuerte. «Hermana, ¿por qué lloras tanto?» le preguntó Pariacaca. «Mi maicito se está secando por falta de agua», le contestó. «No te aflijas» le dijo Pariacaca. «Voy a hacer salir una gran

cantidad de agua de tu laguna; pero antes vamos a acostarnos juntos». «Primero tienes que hacer salir el agua y cuando mi chacra ya esté regada, aceptaré acostarme contigo». Pariacaca aceptó e hizo salir una cantidad enorme de agua. Muy feliz, la mujer regó todas sus chacras. Cuando acabó, [Pariacaca] insistió de nuevo en acostarse con ella, pero ella le dijo: «Ahora no. Uno de estos días». Como Pariacaca deseaba mucho a esa mujer, para que se entregase a él, le prometió todo lo que deseara. «Voy a hacer llegar el agua del río a tu chacra», le dijo. «Hazlo primero», le contestó, «y sólo entonces dormiremos juntos». Pariacaca aceptó y agrandó la acequia de los yuncas –que antes había sido sólo una acequia muy pequeña que procedía de la quebrada de Cocochalla y llegaba hasta un cerrito más arriba de San Lorenzo– y la hizo llegar hasta las chacras de los cupara de abajo. Pumas, zorros, serpientes y todas las variedades de pájaros limpiaron y arreglaron la acequia. /Sabemos que,/ para realizar esto, los pumas, los otorongos y los demás [animales] discutieron entre ellos quién iba a ser el primero en trazar el curso de la acequia. /Se dice que/ todos querían asumir esta tarea. El zorro venció: «Yo soy el jefe; yo voy a ir adelante». Así se adelantó el zorro. Había subido hasta la mitad del cerro que domina San Lorenzo cuando, inesperadamente, una perdiz alzó el vuelo cuchichiando. El zorro se asustó y, dando un ladrido, cayó cerro abajo. Entonces, los otros [animales], furiosos, escogieron a la serpiente para seguir trazando la acequia. Si no hubiera caído el zorro, la acequia pasaría más arriba. Ahora pasa un poco más abajo. En efecto, las huellas de la caída del zorro se pueden ver aún hoy y el agua baja por el camino abierto por su caída. Cuando acabó todo eso, Pariacaca pidió de nuevo [a Chuquisuso] que se acostara con él. Le contestó: «Vamos a la peña allí arriba; allí estaremos juntos». Esta peña se llama hoy Yanacaca. /Se dice/ que allí se unieron. «Vayamos los dos a algún lado», dijo la mujer, y Pariacaca: «¡Vamos!», y se la llevó a la bocatoma de la acequia de Cocochalla. Cuando llegaron, la mujer llamada Chuquisuso le dijo: «Me voy a quedar aquí, en mi acequia « y se convirtió en piedra. Pariacaca la dejó allí y siguió subiendo. Hablaremos de eso más adelante. La mujer llamada Chuquisuso aún se encuentra, petrificada, en la bocatoma de esta acequia de Cocochalla.

Cuniraya también se había convertido en piedra y se encuentra más arriba en otra acequia que, en esa época, se llamaba Huincompa. Fue allí donde acabó Cuniraya; vamos a contar todo lo que hizo en los capítulos siguientes. El lugar donde se encuentra Cuniraya está en la proximidad de Chuquisuso».

El capítulo siguiente del mismo manuscrito [Taylor 1987: 139-143] muestra muy bien cómo el relato mítico fundamenta no sólo la existencia de accidentes

geográficos, sino también las reglas y preeminencias sociales. La misma Chuquisuso que se acostó con Pariacaca, convertida en piedra, le otorga las prerrogativas a su ayllu en la organización de distribución del agua de la acequia que ella obtuvo gracias a su relación con Pariacaca. La misma limpieza anual de la acequia se convierte en un acto recordatorio de la relación primordial y fundante:

«Capítulo 7.

Cómo, hasta hoy día, esos cupara honran a Chuquisuso.

/Sabemos que/ estos cupara forman un ayllu llamado Cupara y, hasta hoy, siguen viviendo reducidos en San Lorenzo. Uno de los linajes de este ayllu se llama Carhuincho. Chuquisuso era miembro del ayllu de los carhuincho. Éstos, antiguamente, cuando era la época de limpiar la acequia –lo que se hacía y se sigue haciendo por el mes de mayo– iban todos juntos al santuario de Chuquisuso con ofrendas de chicha, de ticti, de cuyes y de llamas y allí adoraban a esa mujer demonio. Hacían una cerca de quishuar [¿alrededor de su santuario?] y permanecían allí cinco días durante los cuales no permitían (que la gente pasease [libremente]). /Se dice que cumplido [este rito], proseguían con la limpieza de la acequia; y sabemos que cuando habían terminado todo, regresaban bailando. Conducían en medio de ellos a una mujer que representaba a Chuquisuso y que trataban con tanta veneración como si fuera ella misma. Cuando esa mujer llegaba a su comunidad, los demás la estaban esperando y le ofrecían chicha y otras cosas. Luego celebraban una fiesta muy grande, bailando y bebiendo durante una noche entera. Antes, cuando don Sebastián vivía todavía y era señor [de esta provincia], en la época del Corpus Christi y de las otras grandes pascuas, una mujer haciendo las veces de Chuquisuso, traía chicha en una gran aquilla y en un gran poto y la distribuía entre todos los presentes. «He aquí la chicha de nuestra madre», decía. Después, distribuía maíz tostado que traía en un mate grande. Cuando acababan la limpieza de la acequia, solían convidar con mucha generosidad a la gente ofreciéndole maíz, frijoles y todos los demás alimentos. Como siempre se acostumbraba hacer así, los otros hombres decían: «Acaban de terminar la limpieza de la acequia de Chuquisuso; vamos a participar» y llegaban de Huarochirí y de todas las demás comunidades. /Y, sabemos que hasta hoy, cuando se trata de limpiar la acequia, confundidos [por el demonio] siguen con los mismos actos y ritos. Ni el alcalde ni el resto de la gente les impiden realizar estos actos, interpelándoles sobre la finalidad [real de esas ceremonias]; antes bien, bailan y beben con ellos hasta emborracharse y engañan al padre diciéndole que van a bailar y a beber porque han acabado de*

limpiar la acequia. Todos observan estos ritos, aunque algunos ya no lo hagan porque tienen un padre bueno'. Los demás todavía mantienen estas costumbres a escondidas».

Textos del siglo XX

El siguiente texto ha sido recogido en quechua y traducido al castellano por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama en el pueblo de Chivay (Escalante y Valderrama 1997: 119/120) y muestra muy bien cómo los incas para el narrador se han convertido en antepasados poderosos con facultades propias de ellos:

«A los incas hay que tenerles mucho respeto. Tienen mucho poder. Los incas pueden transformarse en cualquier cosa, en ganado, en árboles, en piedras, en agua o en viento. Ellos se transforman con facilidad. Así son esos antiguos. Yo pienso que eso podría ocurrir. Así ellos se convierten en cualquier cosa. Ellos están esparcidos en los pueblos y viven con nosotros convertidos en runas como nosotros. De un momento a otro se pueden molestar. En cualquier momento nos pueden castigar, nos pueden soplar. Eso está en su voluntad».

Este fragmento recogido en Tuti (Escalante y Valderrama 1997: 133) muestra la bipartición temporal, época de sequía y época de lluvias, y como éstas se relacionan con la presencia del sol en el mundo de los muertos y el de los vivos:

«El camino del sol no es uno solo, tiene dos caminos. Uno de los caminos es para la temporada de las heladas y el otro, para la época de las lluvias. Por eso el sol no anda sólo por un camino. Porque sus hijos no sólo están en este mundo. También tiene hijos en otros mundos, por eso su camino no es uno solo.»

La siguiente narración también procede de Tuti (Escalante y Valderrama 1997: 136-140). Alude a una serie de elementos que hemos discutido antes y en muchos detalles se asemeja a los textos recogidos en Huarochirí en el siglo XVI/XVII. Está presente el parentesco entre los 'seres de poder', su relación parental con los humanos, su enojo, cuando los humanos no les brindan comida porque aparecen sucios y harapientos, sus premios y castigos subsiguientes. Y también la idea de que los cerros –seres de poder– tienen interés en relacionarse con muchachas de sus pueblos. La relación de este cuento con la erupción del Sabancaya y el terremoto subsiguiente lo sitúan en el presente del narrador. Es decir, la narración no es una narración 'recordada', sino un comentario a los acontecimientos en el momento de transmitir el cuento:

«En otros tiempos, dicen los hombres de antes, los incas vinieron a estos pueblos. Antiguamente los cerros hablaban. Cada hombre tenía como padrino a un cerro. El mío también, cuál de los cerros será mi padrino... Cada hombre que vive aquí tiene por padrino a un cerro. Cada cerro tiene su nombre. Estos son cerros que hay que respetar bien, hay que darles buena

ofrenda. Bonito hay que alcanzarles con sebo, hay que ofrendarles. A mí también mi madre me dijo que mi padrino podría ser el Mismi, y Chungara podría ser mi madrina. Chungara es mujer y el Mismi hombre, así es.

Ahora, este cerro llamado Sawankaya está humeando a diario. Por eso se dice en las canciones: '¿Estás viendo que Sawankaya está humeando?' Entonces este cerro antes hablaba, a los maqueños les hablaba. Hablaba de todo, o sea convertido en humano vino acompañado de una mujer pobre, de una mujer muy pobre, con moco adherido en la cara. Y vino además acompañado de un jovencito, de un muchachito pequeño, vino a Maca antes que sucediera el terremoto. Entonces esta mujer en el pueblo de Maca buscó alojamiento, y nadie había querido alojarle. Así, en Maca sólo hubo una anciana que le dio alojamiento. Le dio un poco de comida. Entonces esta mujer se regresó: 'Tú, hija, eres una mujer buena', le dijo a la anciana: 'en caso que te vayas, tú te irás de frente al Mundo de Arriba. En caso que yo vuelva pronto aún nos veremos. Pero si ya no es posible, este muchacho será el que te verá bien en el Mundo de Arriba, este muchacho que es nuestro Padre', le había dicho. 'Gracias, ¿Pero quién podrías ser?' 'Yo soy la madre de Sawankaya', dijo. '¿Tú eres ese cerro?' «Si soy el cerro». Recién se asustó la anciana. 'Los hombres de este pueblo un poco me están disgustando, me están calentando la cabeza, por este motivo yo voy a volver'. Así había dicho. De veras esta mujer junto con su hijo, ya joven, había vuelto faltando una semana para el terremoto. Así, este joven había sido Sawankaya. Y esta mujer había sido la madre de Sawankaya. O sea vinieron madre e hijo. Así habían llegado al pueblo. Su hijo también había vuelto ya joven. Entonces a los hombres les dijo lo mismo: 'Sólo denme un poco de vuestra chicha, denme un poco de vuestra comida'. Así, había dado vueltas de casa en casa. Pero no le dieron. El día que vino había fiestas, había cumpleaños, matrimonios. Pero aun así no le dieron nada. Pero ¿por qué no le dieron? Porque la mujer tenía fea apariencia. Sus polleras eran sucias y rotas. Era como en Arequipa que los locos son totalmente sucios, con las ropas desgarradas y más o menos en la cara llevan moco pegado. Era sucia como para tenerle asco. Así era. A lo mejor por esta razón no le dieron. Porque su hijo también estaba igual que ella y entonces dijo así: A Dios gracias, ustedes no me dieron, pero cuidado que pasado mañana lloren. No vayan a llorar. Así, como están ahora indiferentes, así continúen'. '¿Qué es lo que nos dice esta mujer?' se rieron de lo que les dijo la visitante. Entonces se había regresado. Así, un niño volvía de la chacra ya por el canto del pueblo, venía comiendo tostado. Mas bien este niño les dio un poco de tostado a esa anciana y a ese joven. Así sólo este niño volvía. Pero cuando este niño ya estaba por llegar al pueblo, su atado se puso pesado. Entonces, cuando su atado se puso pesado, parándose se

sacudió y lo bajó. Pero cuando miró el atado, había oro. El tamaño del oro era bien grande. Así ese Sawankaya le dio un amuleto de oro. Habría hecho su milagro. Así, este niño, el oro lo llevó donde un juliaqueño. Pero este juliaqueño le engañó al niño. Dinero le dio sólo su voluntad, le dio frutas, le compró galletas y con eso le engañó. Así en esa forma le hizo perder ese amuleto de oro. Hasta ahora ese joven habría sido dueño de todo el pueblo. Así están hablando. Así fue. Después esta anciana junto con su hijo se fueron.

Después, el día del terremoto hubo un matrimonio, y en ese matrimonio muchas personas bailaban otros cantaban, unos se emborrachaban y otros ya muy borrachos discutían. Mientras pasaba esto, de un momento a otro, se movió la tierra. Y en un instante las paredes de las casas se cayeron como si alguien los derrumbara con los pies. Se volvió pampa. Hasta la torre de la iglesia se vino abajo. Los que estuvieron en el matrimonio se hicieron aplastar, unos murieron, otros se salvaron. Desde esa vez hasta ahora Maca está triste, por eso a los maqueños les dicen: 'Maqueño que ha extraviado su pueblo'. Así están diciendo. Otros dicen: 'el corazón del Sawankaya se está comiendo más y moviéndose nuevamente. El pueblo de Maca va a desaparecer, hundiéndose. Como si soltásemos este pan al suelo y luego se hundiera, así va a ser'. Así están hablando los hombres mayores. Sawankaya dice podría estar renegando mucho. De qué será pues. Parece que viene convertido en joven humano y recorre de pueblo en pueblo. Y como es demasiado joven, las muchachas no lo quieren a él. También podría ser por lo que no se acuerdan de él, no hacen las ofrendas, no le dan alcanzos como antes. Los runas de antes, con qué devoción –dice– le ofrecían los alcanzos a Sawankaya. En cada iranta le brindaban sebo de las entrañas. Por esta razón Sawankaya estaba tranquilo. Pero ahora se está enojando más y más. Porque las T'inkas ya no le hacen como antes. Ya de muchos cerros no se acuerdan. Por esta razón enojado castiga a los pueblos».

La narración siguiente fue recogida y traducida por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama [1980: 249-263] a mediados de los años setenta del siglo XX, en el sur del Perú, en el pueblo de Auquimarca (Apurímac). No conozco ninguna otra descripción tan detallada de los rituales que acompañan las muertes diversas de las personas. La entrada al mundo de los muertos por el Apu Qorpuna es detalladamente descripta. Se entiende que realmente es un mundo al revés. La descripción comienza indicando que los lazos que se utilizan en los rituales para llevar al muerto a la otra vida estén torcidos a la izquierda (no a la derecha que es lo normal). El paso por los pueblos de perros, gatos, gallinas y ollas –que también tienen alma porque son hechos de tierra viva– muestra de hecho un mundo invertido.

Pero nuevamente también esta narración está situada en el presente del narrador. Es decir, comenta acontecimientos en el pueblo, problemas con las autoridades *mistis* que no entienden de las costumbres, casos de incesto que ocurren en el pueblo, los miedos que tienen los pobladores frente a la muerte del culpable que va a quedarse como «condenado» que no puede entrar al mundo de los muertos. Es decir, otra vez más no se trata de una narración memorizada, sino una narración sobre las cosas de la vida del narrador en las categorías con las cuales entiende éstas.

Tanto la narración que sigue, como las antecedentes podrían contribuir a la idea de una «andinidad» esencializada. Esta no es la intención. Acá son citados para que el lector pueda entender el modelo expuesto en el ensayo. Incluso esta narración muestra una serie de elementos cristianos incorporados al discurso. Carmen Escalante y Ricardo Valderrama quizás hayan buscado informantes en poblaciones que no reflejan completamente los cambios rápidos que especialmente en los últimos decenios del siglo XX han ido variando los discursos. Hoy en día estos cambios, a consecuencia de la educación escolar, la migración permanente o estacional, los medios de comunicación y el mismo contacto con parientes afincados ya definitivamente en ciudades, sin duda alguna han contribuido a que todos, si bien con mayor énfasis los jóvenes, hayan reelaborado, o relativizado, sus discursos. Nos parece que en muchos casos estos discursos diversos quedan simultáneamente, sin que se haya producido una amalgama completa, en la mente de las personas. Por lo pronto uno u otro discurso se ve actualizado según las circunstancias sociales en las cuales se encuentra la persona.

«APU QORPUNA, HOQ VIDAKUNAQ LLAQTAN (Apu Qorpuna, pueblo de los de la otra vida).

Nosotros a nuestros muertos los atendemos de otra forma. No somos como los mistis que, después de velar a sus muertos con cuatro o cinco velas, lo llevan al panteón; a los ocho días o al año le hacen dar una misa o un responso y con eso el alma entra al olvido para siempre. Nosotros a las almas despachamos a la otra vida de otra forma.

Desde el momento de la muerte, nuestras almas deben de ser atendidas por el Alma Qateq Maestro [Alma Qateq Maestro arreador de las almas]: Es el especialista que propicia todos los rituales de entierro, exceptuando el entierro de personas que han sido cogidas por el rayo. Su zona de acción es amplia en la puna; incluso lo contratan campesinos de la qheswa (valle interandino), n.d.a.], porque cada una de las almas se va con destino aparte.

Nuestras almas son tres: nuestra alma mayor (kurakaq almanchis), nuestra alma del centro (chaupikaq almanchis) y nuestra alma menor (sullkakaq almanchis). A ellas hay que despedirlas; por eso, para hacerles

las atenciones de despedida –desde el rato que se empieza a velar– se arma su fiambre (qoqaw), poniendo a su cabecera una fuente (poroña) para reunir su fiambre: desde pedazos de carne helada y seca (charki), qañiwa, arroz o azúcar que pueden traerle los de nuestro ayllu, nuestros amigos, nuestros vecinos para hacer ayni con el alma.

En la noche del velorio, para saciarle de consuelo al alma, entre el yerno y la nuera hacen el Pisqay. Para esto el Alma Qateq Maestro, del corazón del maguey (chuchaw) hace el Pisqana K'ullu [Pieza cúbica semejante al dado, n. d. a.].; en esta tablita, en una de las caras, marca con carbón doce rayas, en la otra seis rayas, en la otra cara un hueco y una cruz en la última.

Al yerno y a la nuera les reparten una docena de granos de maíz blanco para contar las oraciones que se gana el alma.

Los yernos y las nueras tiran esa tablita sobre un costal negro, si al tirar sacan la cara de las doce rayas, el Alma Qateq hace dar una oración con todos los khuyaq, si sacan la cara de las seis rayas también se da una oración. Pero si sale el hueco, se le dice:

— Tira bien, con tu corazón, al alma.

Y el maestro le da de nuevo, con sus propias manos, para que vuelva a tirar. Si vuelve a salir el hueco, al yerno o a la nuera se les dice en burla:

— Está tirando con sueño, con voluntad que tire al alma.

Y todos los khuyaq empiezan a pellizcarse entre ellos:

— Este está durmiendo, por eso el alma no recibe.

Así juegan.

Pero si sale la cruz, es porque el alma recibe sin atajos.

— Está bien, está bien, te está recibiendo. Así no más, con cariño, tira yerno.

Entre risas le animan para que siga tirando. El que termina primero de dar las doce oraciones al alma gana, y el que pierde da de multa una botella de trago al ayudante del maestro para que sirva a todos los acompañantes. Después de la tomada del trago empieza otra rueda. Así la noche del velorio se amanece haciendo el Pisqay. Esto es gasto para los yernos.

Aunque es gasto, pero es ayni, porque para ellos también siempre habrá otros yernos que hagan ese gasto.

Cuando sale el lucero viejo o estrella del amanecer (machu lucero, Pacha paqariy ch'aska) y la mañana ya está por amanecer, con el primer canto del jilguero se retira en plato aparte el pisqana k'ullu y los granos de maíz. En estos granos de maíz están las oraciones que se ganó el alma y para él en la otra vida aparece como su fiambre.

Pero muchas veces los que mueren son jóvenes o no tienen descendencia (qollori) y a veces ni siquiera tienen hijos adoptivos (aphraku) y no hay yernos ni nueras para que hagan el pisqay. En este caso, como dentro del ayllu hay siempre los yernos y las nueras, ellos quieren hacer ayni con el alma; porque el alma de eso ampara de los ladrones los ganados y las chacras.

Cuando el alma sale a su entierro, en el lugar donde se veló deja un vacío en la Pacha (Deidad femenina que encarna la tierra, n. d. a.]. Eso el Alma Qateq tiene que llenarlo con una ofrenda (pago). Porque la Pacha siempre está de hambre y puede comer a más gente. Para eso el maestro se queda sólo en la casa, su ayudante es el que acompaña al alma hasta su sepultura.

Aquí, en nuestra sepultura, junto a nuestro cuerpo se queda para siempre nuestra alma del centro. Por eso sobre nuestra sepultura se quema una parte del fiambre, para que en su despensa reaparezca convertido en comida. Por eso también aquí nuestros panteones están en las apachetas, ahí donde se cruzan cuatro o cinco caminos y las almas, al estar ahí, ya se ganan sus oraciones de todos los caminantes que pasan de día y de noche por el cementerio en el abra (alma q'asa).

Hasta los hombres que caminan de noche arreados por su maña, pasan saludando y dando oraciones a las almas.

El año pasado, nuestro profesor y un promotor (de Sinamos) que subió de Tambobamba nos dijo en una asamblea, que nuestro panteón era una vergüenza y que debíamos trasladarlo a la pampa:

— Es vergonzoso que entierren a las almas en las apachetas como los gentiles. Hagan otro panteón en la pampa y les daremos ayuda con herramientas.

Así nos dijo el promotor, pero nadie aceptó:

— Si trasladamos a las almas a la pampa, estarán olvidadas y serán visitadas una sola vez al año (refiere a la visita general del primero de noviembre).

Así se dijo.

El lavado de ropa (P'acha T'aqsay) en el río es el mismo día del entierro; después de terminar de lavar la ropa, el Alma Qateq llama al alma de todos los khuyaq que pueden haberle seguido o quedado en la sepultura.

Para llamar al alma de todos los khuyaq primero les hace sentar con dirección al poniente (wañuy muerte) y con hilo de llama negra –torcido hacia la izquierda– les envuelve a todos como con una soga, los amarra a esta vida. Ese hilo después de sacarlo lo rompe en pedazos iguales, si el último pedazo es igual al resto de los pedazos es bueno. Si termina

desigual, el alma de alguien se está siguiendo. Entonces el Alma Qateq, ya también haciéndoles sentar de cara al naciente (kawsay vida) les hace la limpieza (Yuraqchay) espolvoreando por sobre sus cabezas con maíz blanco molido y llamando al alma de cada khuyaq:

— Alma fulana vente,
cuidado que te esté siguiendo,
ése ya no es de nuestro ayllu.
Después el maestro nos hace cruzar el río con dirección al naciente. Así nos separa de la otra vida.

El Alma Qateq, después de terminar de pagar a la Pacha en la puerta de la casa donde se veló el alma derrama ceniza por dentro y por fuera. Eso miran al regreso del lavado de la ropa, el alma qateq, su ayudante y los deudos. En esta ceniza aparece a la vista de todos: si tiene que haber otro muerto, ahí está la huella de sus pies; si ha de ser hombre, es huella de hombre. Si es mujer es huella de mujer. Aquí está hasta lo que tienen que morir los ganados. Aparece todo patente (claro). Para que muera una llama también está su huella, para un caballo también aparece patente su huella. Si en esta ceniza aparece la huella del ganado el alma qateq tiene que arrancar de la otra vida el alma del ganado (uywa. p'itiy).

Nuestras tres almas a veces se pueden ver en nuestra sombra. La sombra de nuestra alma mayor es del tamaño de nuestro porte, es la que se va al Apu Qorpuna [Refiere también al Qhepa Dios o dios del más allá, es el Dios de los de la otra vida contrapuesto al Dios de esta vida o Hanaq Pacha Diosninchis Inti Tayta. N.d.a.] y cuando se ve su sombra es la más oscura. Del alma del centro su sombra es medio oscura, ella dice se queda para toda la eternidad en nuestra sepultura, junto a nuestro cuerpo. El alma menor a nuestra muerte da vueltas en nuestra casa, en nuestro pueblo y su sombra apenas se ve. Cuando la arreamos en la Loria (estrella) se va al Apu Qorpuna y se junta a nuestra alma mayor.

Nuestra alma mayor se va al Qorpuna. Se le despide la misma noche del día del entierro. Por eso hacer su despedida (kacharpari) también es otro verdadero gasto de estómago para los yernos y las nueras. En la noche desde que sale la estrella del anochecer (ch'isin ch'aska) se empieza a hacer su llama para cargar su fiambre. El yerno cortando el cuero de una llama cose una llamita del porte de una cuarta de la mano, igual como si fuera una verdadera llama viva, hasta con aretes de hilo de color. También tiene que hacer sus sogas de lana de llama negra, torciendo hacia la izquierda. Su toldo con sus estacas y sogas, como la de los arrieros que tenían su carpa cuando iban al valle (costa) por ají, mien-

tras el yerno hace la llama, los del ayllu dan su cariño en coca o trago al Alma Qateq:

— Pasa esto a los khuyaq

para que el de la otra vida,
en el corro,
en la apacheta,
pida por mí.
El Alma Qateq da una oración en nombre del khuyaq que hace servir su cariño.

Alma de la otra vida recibe este cariño de fulano que te alcanza con todo corazón y tú también prueba el ojo (ñawin) [Es la primera porción de las bebidas destinadas como ofrenda a las deidades, n.d.a.] de este cariño, para que no te hagas el sordo cuando te llame.

Diciendo así, le hace probar el ojo del cariño en una copa a la boca del alma, si es coca también le mete tres hojas a la boca.

La nuera también junto al yerno cose un costal pequeñito de bayeta o tocuyo y otros como taleguitas para meter cada fiambre.

De su fiambre se pone un poquito de chuño, thunta, qañiwa, pedazos de charki, trigo, maíz y ch'uño molidos para su sopa (lawara); coca en saquillos igual a la forma como se compra de los negociantes de coca.

La qañiwa y la kinuwa se ponen aparte, como en un pañolete (unkhuña) en un trapito; esto, dice, para el alma se convierte en su dinero interminable en toda la eternidad. Así la nuera mete todo, hasta que el costalito esté repleto y rebalsando, Por eso en las habladurías se dice:

— A las nueras siempre hay que quererlas, para que nos despachen con harto fiambre al Qorpuna.

Todo el fiambre que pone la nuera, dice, para el alma se convierte en una gran carga. Cuando la carga está lista, el yerno amarra del cuello de la llama con el hilo negro como con una soga y le hace agarrar al maestro como si fuera una verdadera llama. Para poner la carga al lomo de la llama el Alma qateq dice:

— Alma de la otra vida, aquí tienes tu fiambre; todo está completo. Este tu fiambre tiene que ser inagotable en toda la eternidad.

Así se le recomienda como para un viaje largo. Terminando todo se pasa el cariño (trago) de los yernos y listos se espera el primer canto del gallo para ir al cerro a quemar la llama. El maestro siempre va borracho y el yerno tiene que ir delante del maestro, llevando en brazos la llama envuelta en costal negro.

Antes de partir a quemar la llama, el maestro saca de su atado ritual (paska q'epi) su fuete especial para arrear a las almas y a la enfermedad. Con el recorrer insultando y fueteando todos los rincones de la casa y los alrededores del corral del ganado:

Esta casa, esta puerta, alma de la otra vida ya no son tuyos... Esta tu mujer ya no es tu mujer, tus hijos, tu mujer, ya no son tu nada. ¡¡Safa carajo! ! Vete, cuidado que todavía estés aquí, tú ya no eres nada de esta casa... ¡Cuidado! , ¡carajo!, ! que estés dando vueltas, esta casa es mía, este ganado es mío, estos son mis familiares –diciendo– Tú vete ya, nada tienes que hacer aquí. En esta casa, ya nadie te conoce; vete ¡carajo! de una vez si aún estás aquí...

Así lo bota el alma y a la enfermedad a fuetazos como peleando. En lo que le insulta de su boca hasta se le cae su bolo de coca.

Después de botar al alma de la otra vida, se va al cerro a quemar la llama. Terminando de quemar, se arrea al alma en la estrella (lorianpi qatiy). Si la estrella se entra tranquila con dirección al poniente, el alma se ha entrado al Qorpuna. Ya a los ocho días se le aumenta poniéndole atajos (hark'apas). Pero si la loria no entra –hasta que amanezca–, hay que hacer de nuevo a los ocho días el Lorianpi qatiy.

A los ocho días, para arrear en la loria a las almas con dirección al poniente, se hace humear a media noche en la loma de un cerro, cuando sale la estrella de media noche (kuska tuta ch'aska) con clavel rojo e incienso, invitando al Apu Qorpuna.

Aquí está tu incienso, tu flor de clavel, Apu Qorpuna. Ahora que ya está en tus manos llevátelo a este tu hijo que ya no sufra en esta nación. Apu Escalera, Apu Qaqansa, Apu Tunsu, Apu Tintikara, Apu Wara-wara háztelo llamar a este tu hijo. Por qué ya tiene que vagar aquí este ocioso...

Estos Apus dice son los soldados del Apu Qorpuna.

Si en el rato que se está humeando alguna estrella se entra al poniente como cayéndose, es porque el alma se va al Qorpuna. Pero también la estrella puede entrar como una cola de fuego, jaqqq... diciendo; como refunfuñando. Esto es por lo que el alma se ha entrado resentida, haciendo cola de su cólera:

—¡Carajo! ! se está entrando resentida, en que le habrán faltado. Algo les va a pasar. Dice el Alma Qateq.

Si así resentida se entra jalando su cólera, de nuevo hay que hacer su despacho (qorpa). Todo es total gasto. Por eso para cumplir con el alma, si te escasea el dinero tienes que vender tu ch'uño, tu ganado, o hasta

vender o prendar tus terrenos. ¿Qué harías pues? Si así hay que cumplir con las almas. Pero si la estrella se escapa a lo sesgo, es porque aún el alma no quiere irse; está vagando por los alrededores de la casa, del corral, dando vueltas queriendo entrar al ganado y a nosotros.

Estas almas totalmente olvidadas están hambrientas y entran a los ganados, también a nosotros. Cuando el de la otra vida nos entra, nos enferma, hasta nos puede matar, si el maestro no nos separa rápido dándole alcance para que se vaya. A veces el de la otra vida se apodera de nuestra alma y no quiere soltarla, de eso desesperados nos volvemos locos. También para que suelte nuestra alma se cura mediante alcanzos, por eso si el de la otra vida no quiere irse, el Alma qateq tiene que poner atajos.

Pero cuando nos desespiritamos ya también el que nos cura es el alma waqhaq (el que llama al alma), también cuando nos asustamos nos desespiritamos, de susto se sale nuestra alma. Cuando nos enfermamos de susto, sólo duele la cabeza y los ojos se quieren colgar. Para sanar de este dolor, tienen que ir a buscar nuestra alma al lugar donde nos hemos asustado. Esta curación es aparte, y sólo puede hacerla el Alma waqhaq.

De todos estos peligros nos cuidan los atajos que pone el alma qhateq.

Los atajos son piedras negras de ríos que se colocan en las cuatro esquinas del corral y de la casa, esto dice para las almas se convierten en peñolerías y al no encontrar la casa, confundidas se van. También se colocan palitos de chonta y una cruz en la puerta de la cocina, de la despensa, del corral, esto dice para cuando el alma regresa, aparece en un impenetrable monte de espinas y al ver así piensa que está equivocada y se va. Con arena de río también se riega como haciendo un surco alrededor del corral y de la casa. Esto para cuando regresa el alma se convierte en un caudaloso río que apenas silencioso se arrastra.

Así cuando estos atajos ya no consienten, el alma tiene que irse, por más vueltas que dé.

Pero aun así al día siguiente de haber puesto los atajos se hace el uywa p'itiy. El Alma Qateq hace encerrar a medio día todo el ganado en el corral. Así mientras todo el ganado está encerrado, el Alma Qateq con hilo de llama negra torcido a la izquierda extiende alrededor del corral como un cerco; este cerco de hilo, el Alma Qateq y su ayudante lo van rompiendo en pedazos iguales: — Vete ¡carajo! ¡¡So ocioso!! qué ya. haces aquí ¡Vete carajo! ¡Vete carajo! cuidado que aún estés aquí convertido en gavilán, en centinela (lewleqa ave fría) ya ¡vete! Ese hijo roto, en un canto del corral dirigido hacia el sol naciente, lo quema poniéndole clavel rojo, incienso y espolvoreando con maíz blanco molido y ras-

pando con cuchillito de obsidiana (qhesqaRumi) una concha marina de color blanco. Llama a la vida al alma del ganado. Cuidado que te estés siguiendo, ése ya no es tu dueño. Vente, aquí están tus manantiales (aguara). Vente, aquí están tus pastizales. Ese ya no es tu dueño, vente, aquí está tu corral. Vente, niñito aquí está tu khuyaq.

Hablando así le encomienda a la vida al alma del ganado, hasta que la ofrenda esté en cenizas. Esa ceniza en su mismo sitio la aplasta con una piedra de río. Así es el uywa p'itiy.

De toda esta atención al alma de la otra vida, al alma qateq se le paga un borrego de un año o una mam'oveja con su botella de trago (T'inka). Más bien a su ayudante se le da en voluntad de diez a veinte soles. Eso no más ganan para atender al alma hasta el sacado del luto al año (luto ch'utiy). Pero eso sí, forran bien su estómago.

Al momento de morir primero llegamos al cepo. Estos son –dice– como simples huequitos en las apachetas, en las lomas del camino a la otra vida. A ese cepo ya llegamos como presos. Aquí primero damos cuenta de la forma en que nos hemos ido; es como cuando uno está preso, que nos toman nuestra declaración para sentenciarnos. Por eso los cepos son como puestos de control en las abras de todos los pueblos del camino de los de la otra vida. Estos cepos ha puesto el Qhepa Dios para que nos controlemos en el camino a la otra vida.

En este mundo el que nos manda es el Hanaq Pacha Dios ninchis [Hanaq Pacha Diosninchis o Hanaq Pacha Inti Tayta. Es una deidad que vive en el sol y al estar tan anciano, para poder mantenerse sentado sobre su silla tiene cuñas de almohadones. El envejecimiento de este Dios está ligado al juicio final. En posteriores trabajos se tratará sobre esta demanda y aquí todos nosotros estamos en sus manos, pero en la otra vida ya también estamos en las manos del Qhepa Dios, él es el dios en la otra vida. Allá los de la otra vida están bajo otro sol, bajo otra luna y la noche es día para ellos. Así es.

Cuando nuestra alma mayor se libra del cepo se va al Apu Qorpuna para siempre. Se va jalando su carga llama, con su perrito atrás. Pero esta alma al irse pasa por verdaderos padecimientos y penas. Primero llega al pueblo de los perros (alqo llaqta); en este pueblo están las alma de todos los perros que han muerto. Estos perros en la determinación de Dios tienen que prepararse sus alimentos ellos mismos, con sus patas, todo lo que comieron en esta vida: ch'uño lawa.

Las personas que en esta vida nos portamos mal con los perros, los que les odiamos, los que les apaleamos, o los que no les dimos de comer, cuando

nuestra alma pasa por el pueblo de ellos es devorada hasta con hueso y todo; ya después de ser defecada en ese excremento debe orinar un perro blanco, con eso recién el cuerpo de nuestra alma se forma de nuevo y nuestra alma después de levantarse sacudiéndose de ese excremento camina toda triste para arriba y para abajo por el canto del Map'a Mayo [Río sucio y turbulento, que nace del Qorpuna y en sus aguas incluso arrastra marlos de maíz que consumen los de la otra vida.n.d.a.] suplicando a uno y otro perro negro para que le haga pasar el Map'a Mayo:

— Papacha favor, hazme pasar este río.

Así dice ruegan, hasta de rodillas implorando

Los perros blancos, los perros bayos, los perros romanos (moteados de color blanco y marrón) allá se vuelven en nuestros peores enemigos y cuando nuestra pobre alma les suplica ellos dicen:

— Yo cargarte a ti carajo... ¡me ensuciaría!

Así todos estos padecimientos nuestra alma tiene que pasar. Por eso como el perro en esta vida nos ayuda a pasar todo sufrimiento como uno de nuestro ayllu, hay que verle como si fuera persona, como nosotros: darle de comer con cariño.

Dicen que el Map'a Mayo está en las cercanías del Apu Qorpuna allá por el lado de Arequipa. Para una persona de esta vida aparece como un simple arroyo con poquita agua que nunca seca. Pero para los de la otra vida es impasable, turbulento y caudaloso, que sólo se puede pasar cabalgando sobre un perro negro [Esta es la razón por la que se mata un perro negro después del entierro. Este perro negro ha de ser defensor del alma cuando ésta sea acosada por los perros del alqo llaqta y sobre su lomo la hará cruzar el Map'a, mayo, de ahí que otros acostumbran matar al perro junto al río durante el p'acha t'aqsay o lavado de ropa.n.d.a].

Después del Map'a mayo nuestra alma tiene que caminar pampas de intenso calor.

Por eso a la muerte de un familiar siempre hay que vestirse de luto un tiempo regular, hasta que ella salve esa pampa. Porque lo que es un año para nosotros, para los de la otra vida apenas es un día. También lo que es día para nosotros, para los de la otra vida es noche, y lo que es noche para nosotros para ellos es día. Así cuando el alma descansa en esa pampa el luto que nos ponemos le da sombra.

Después el alma llega al pueblo de gatos (michi llaqta), aquí todos los gatos nos atacan a zarpazos hasta bañamos en sangre. De ahí nuestra pobre alma pasa al pueblo de las gallinas (wallpa llaqta), aquí las gallinas nos dicen:

— Tú en tu casa no me dabas de comer.

— Tú en tu casa me tenías comiendo tierra y gusanos.

Y a patadas y picotazos nos agarran hasta que la carne de nuestro cuerpo se cuelgue de nuestros huesos como andrajos. Escapándose de este padecimiento llega al pueblo de los cuyes (qowie llaqta), aquí ellos también nos dicen:

— Tú me arrancaste el cuello y me pusiste al agua hirviente.

— Tú me asaste en fuego para comer.

— A ti te duele? Así también a mí me dolió.

Así hablan y nos revuelcan a mordiscones hasta arrancarnos pedazos de carne de nuestros huesos. Así escapándose en esqueleto apenas, llega al pueblo de las ollas (manka llaqta), porque las ollas también dice tienen su alma; claro ellas están hechas de tierra viva, de la pacha, por eso dicen tienen su pueblo en el camino a la otra vida. Las ollas en su pueblo a los hombres ya no nos hacen pasar ningún padecimiento; ni nos hablan ya, sólo les recriminan a las mujeres:

Tú me pusiste viva al fuego, si así a ti te hiciese también tú sentirías.

Tú, siendo mujer como yo, me trataste mal.

Así dicen las ollas a las mujeres cuando pasan por su pueblo.

Por eso dice en el pueblo de las ollas, al esqueleto de nuestra alma recién le vuelve a crecer toda su carne.

A lo mejor tú dirás todo esto es chanza, cuento o para hablar chanceando; esto no es chanza ni es para hablar chanceando; son padecimientos que pasa el alma en el camino a la otra vida.

Después de los padecimientos en estas jornadas nuestra alma llega al Apu Qorpuna. La puerta del Qorpuna dice está dirigida al naciente y está rodeada de doce cerros, ellos son sus soldados. Cuando nuestra alma llega a esta puerta es recibida todo lindo por los mistis, en puro abrazo:

— ¡Ah! hermanito tú también, ya te viniste, viviremos todo bonito. Aquí todo está lindo para nosotros.

Así suplican.

Los que en esta vida hemos tenido muchos compadres mistis, ellos en la puerta del Qorpuna nos reciben en puro abrazo, en todo lo que queremos nos atienden.

Pero así como en una cárcel el que tiene la llave es el Alcaide, el que abre la puerta, así también San Pedro es el que está en la puerta del Qorpuna

con la llave. Cuando él abre la puerta nos entramos para siempre al Qorpuna, pero si todavía no es nuestra hora, nos hace regresar con un puntapié en el trasero:

— P'un...Anda carajo todavía completa tus horas.

Así nos hace regresar.

Por eso es que muchas veces revivimos agonizando, por lo que aún no es nuestra hora. Pero eso sí, los que regresamos de la puerta del Qorpuna vivimos hasta bailar con el bastón.

Aparte es los que en esta vida hemos hecho pecados sucios. Como ese E. Araranka que hace parir a su mujer y también a su hija, y las hace vivir a las dos como a hermanas. O aquellos que de borrachos se equivocan entre ayllus, o entre compadres. Esos, dice, sólo ante nosotros aparecen como personas, y para la mirada de nuestro Dios del cielo tienen cuernos y su aliento es humo de azufre. Eso es por lo que en vida, la mitad de su cuerpo ya está. condenada, por eso ya no temen nada y qué van a temer si ya están condenados. Debe ser por eso que en carnavales de este año E. Araranka vendió un toro y al cuarto día de borrachera esa su hija ulalacha le pegó a su madre hasta dejarla agonizante y seguramente al no poder matarla le había metido ortiga como a boquerón al sexo de su madre. Con eso esa mujer casi ha muerto, ya al cuarto día de lo que había ocurrido, vino a avisarme un tío de esa mujer: — Cómo siendo tú autoridad no te has enterado lo que ha pasado en Kurranku. Como para eso esa vez estuve de Teniente Gobernador. Fui a ver. Con todas las averiguaciones que hice, al día siguiente amanecí en la puerta del juzgado de Tambobamba. Ya en el despacho, quitándome mi sombrero y mis ojotas avisé todo. EI juez no dijo nada, sólo desganado me alcanzó un papel (orden de comparendo). A mi regreso, apenas al llegar di el papel a Araranka, pero no hizo caso ni para el perro. Ya después de un tiempo los mayores ex autoridades (Kuraq) a mí y el Agente nos dijeron por qué es que no lo apresábamos para llevarlo ante las autoridades y mistis de Tambobamba. Pasando unos días apresamos a él y a su hija y los llevamos al pueblo; ahí sólo un misti nos dijo:

— Lo van a quemar vivo en la plaza.

— De ser cierto, ojalá. Dijimos.

Así dejándolo en las manos del juez, en el calabozo, nos vinimos. Pero no pasé ni una semana y regresó más liso aún. Así para que el juez lo suelte como inocente le había pagado un toro de tres años. Así está hasta ahora.

Por todo esto debe ser que estos últimos tres años hemos tenido malas cosechas, ¡claro! Como no hacemos nada a la vergüenza de nuestra comunidad, hasta el mismo Dios debe de estar ofendido.

Por eso consultándonos entre nosotros estamos tanteando qué podemos hacer con este condenado. Porque éste así que muera en el término de su hora, nuestro Dios no le va a consentir que entre al Qorpuna, tiene que regresar de su puerta a condenarse; si él muere primero hasta puede regresar a llevarse viva a su hija para que se condenen juntos. Por eso todos los que en esta vida cometieron pecados sucios, regresan de la puerta del Qorpuna. Esos son los condenados.

Estos condenados según la voluntad de Dios están sentenciados para vagar por los cerros hasta gastar los huesos de sus pies. Otros son destinados al Awsanqhate a empujar día y noche pelotones de hielo, desde sus faldas hasta su cima; cuando ya están por alcanzar la cima se derrumban a las faldas del Awsanqhate y de nuevo empiezan a subir y cuando ya están de nuevo por lograr la cumbre, se caen. Así están condenados por años y años. Deben de estar sentenciados como los presos que cuando cumplen sus años se salvan y son llevados al Qorpuna.

Para los de la otra vida, dice, el Qorpuna es un pueblo grande lleno de calles, hasta nuestra vista se pierde en la infinidad de chozas de ichhu (paja brava). Allá, dice, hombres y mujeres trabajamos igual que en esta vida, y ya no nos preocupamos como en este mundo de la lluvia, del granizo. Todo está asegurado, por eso allá ya no hay preocupaciones ni penas.

El Qhepa Dios Apu Qorpuna nos da según lo que nos toca, una cabra o una llama para que pastemos toda la eternidad. Allá no hay ni vacas ni ovejas. Los que en esta vida hemos sido casados, apenas al llegar al Qorpuna nos volvemos a casar, pero no es con nuestra misma mujer de esta vida; allá es otra que no sabemos aquí quién será. Porque con nuestra mujer de esta vida ya nunca más nos volveremos a encontrar. Al morir con ella nos hacemos perder para siempre.

Los que morimos viejitos al llegar al Qorpuna nos volvemos jóvenes y los que mueren jóvenes en la otra vida se vuelven viejitos. Por eso a nuestra muerte sólo va al Qorpuna el alma de los que conocemos el mundo (sexo), el alma de las wawas y de los jovencitos que todavía no saben del mundo se van derechos al cielo (Hanaq Pacha). También los hombres cogidos por el rayo Santiago [Son tres divinidades identificadas con las tres variedades del rayo: Lloqe Santiago, Chawpi Santiago y Paña Santiago (Izquierda, centro y derecha) o bien Kuraq (mayor), Chawpi (centro) y Sullka (menor). Estos Santiagos son peones de Inkarri y a su vez manejan

comisiones de gente que trabaja para ellos.n.d.a.] no van al Qorpuna, su alma es llevada de peón por (Santiago) para andar en sus comisiones [Es una comparación a las comisiones de robo o asalto, donde hay varios integrantes que recogen lo robado. Así Santiago entra a los sembríos a robar el espíritu de los productos o del ganado y quienes recogen son sus peones, aquellos que fueron cogidos por el rayo.n.d.a.] Por eso al que es cogido por Santiago nunca se le entierra en la Apacheta. Incluso se le vela de Idos en el mismo lugar donde fue cogido.

El especialista en aplacar la cólera de Santiago (Santiago alIchak) es el único que levanta la huella de Santiago con tierra y todo, para enterrarla junto al alma en la loma, de un cerro puro y silencioso (Ch'in Ch'uya orqo). Esto es por lo que el alma cogida por Santiago es pura y limpia (ch'uya) y antes de que se enfríe puede toparse con ajo, cebolla o kerosene y eso es malo para nosotros, porque es a la vista si el alma cogida por Santiago nos quiere enfermar (levantar) todo nuestro cuerpo se llena de granos y tiende a podrirse.

Esto no entienden los mistis, porque a los lugares donde Santiago deja su huella uno no debe acercarse, ni debe mirar, ni tocar el cadáver cogido por él. Porque de eso nos coge el wayra [Wayra (viento) o Waura Lorenzo, es un personaje dentro de la mitología de esta zona. De sexo masculino, mora en las quebradas llenas de arbustos desde las cuales sale y origina el viento. Anda totalmente desnudo, de pie bronceada por el sol; a medio día se solea entre los matorrales hasta que sus abultados testículos se hinchen. En los meses de julio y agosto en que los campesinos de Awkimarka bajan a las quebradas a cegar sus chacras de trigo y cebada –que desde tiempos inmemoriales cultivan a un día de camino desde su comunidad –luego de cegar regresan a la comunidad para hacer la era y en caso de no haber viento llaman a grandes voces: Wayra Lorenzo ven, llévate a esta doncellita para tu compañera de andanzas; señalando a una doncella dentro del grupo de las mujeres.n.d.a.] y nos da dolor de cabeza y vómitos. Por eso es que sólo el Santiago allchak arregla todo su entierro. Él tampoco hace común. Primero tiene que purificarse (ch'uyakunraq) dejando de comer con sal, ajo, asnapa, cebolla. Los familiares que ayudan la curación del entierro, también antes de acercarse al cadáver, tienen que purificarse hasta sus ocho días.

El año pasado, faltando unas semanas para el niño (año nuevo) cuando lampeaban las papas, a seis hombres Santiago les tendió en el suelo; de eso sólo había logrado llevarse a una mujer con su wawa. Y cuando los familiares bajaron a Tambobamba a hacer apuntar el fallecimiento en el Concejo, le habían dicho: tienen que bajar con el cadáver para que lo

degüellen (autopsia). Y nadie quería bajar a Tambobamba llevando el cadáver. Ya cuando el cadáver estaba botado en el cerro cerca de una semana, subieron una pareja de guardias. Estos guardias obligaron a los familiares a puro puntapié a meter el cadáver en un costal y luego les hicieron cargar hasta Tambobamba. Así ensuciaron a una alma limpia y pura. Ellos al hacer esto están tranquilos, pero quienes pagamos somos nosotros.

¿Acaso nuestras almas de la otra vida están olvidadas? Todas están atendidas, incluso las almas de nuestros abuelos (machuy). A ellas cada año en Todos los Santos se les sirve, porque ese día todas las almas convertidas en chiririnkas [mosca azul de la carne.n.d.a.] regresan a sus casas como con permiso. Por eso aquí nosotros en Todos los Santos esperamos a las almas.

Se barre toda la casa y en un rincón de la despensa se arma una mesa con una mecha de sebo de llama, a su alrededor se coloca aunque sea adobes, asientos con cueros limpios y cada asiento se destina a las almas:

— Este asiento es para ti alma fulano.

— Este otro asiento es para ti alma fulana.

Así llamando por sus nombres a todas las almas se les invita su rancho en una fuente sobre la mesa, con carne, la comida que más les gustaba. Hasta los más pobres ese día hacen esperar a sus almas aunque sea caldo de rana con su llatán de ch'ich'i, su cuarta de trago, dos k'eros de chicha, coca con llipt'a, cigarros y fósforos. Y aparte, debajo de la mesa se pone su fiambre: ch'uño, moraya (thunta), papa, qañiwa, charki. Todo completo para que se lleve al irse. Todo esto se deja cerrado con llave en la despensa, hasta cuando el sol está amarilleando en la loma de los cerros, a esa hora, cuando el día está agonizando al entrarse, se quema en el cerro las pequeñas porciones (pichuras) que se sacan de su rancho y de su fiambre.

Ese día las almas llegan de alivio y si no encuentran nada se apenan:

— Todos jodidos habían estado en mi casa.

Así lloran, dice.

Esas almas totalmente olvidadas se siguen a otras y aquellas que no tienen ni siquiera a quien seguirse, otras almas les dan en ayni parte de su rancho y de su fiambre. Las almas recientes que se hacen vencer con la carga de su fiambre, se hacen ayudar a cargar con las almas que no tienen bulto y de esa ayuda les pagan con parte del fiambre.

Pero esas almas olvidadas dice se quejan:

— Ya no hay nadie, carajo, quién se acuerde de mí.

Así dice se regresan llorando a sus casas del Qorpuna, mientras otras llegan borrachas.

— Por eso hasta el ladrón (suwa) que camina de noche a robar, dándoles una oración pide amparo, a esas almas olvidadas.

Todo esto es la vida que pasan las almas en la otra vida».

Las siguientes dos narraciones tratan del Apu Ausangate, que es reconocido como el ser poderoso (nevado) del cual se originan los pueblos del Cusco. Alrededor de este Apu y sus hijos, en este caso el hijo mayor Sawasiray, otro nevado, e hijas hay un sinnúmero de narraciones que explican las relaciones entre los pueblos y etnias de la región. Pero también como vemos en el mito siguiente, narrado por un habitante de Lauramarca de 40 años de edad, se explica la distribución de auquénidos abundantes en el Altiplano, y la falta de maíz, que queda para el lado del Cusco, que es separado del Collao por La Raya, en la cual se dice está ubicada la petrificación del qolla Mariano Inkilli, personaje central de ambos mitos recogidos en Lauramarca por Valderrama y Escalante (1978: 126-128):

«Era pues que el gran Apu Ausangate, padre y señor de este mundo, en sus amoríos con una mujer engendró seis hijos varones y seis hijas mujeres. Un día, cuando todos eran crecidos, les dijo:

— Ahora a este lado va a llegar un yerno qoIla. Me ha pedido la mano de vuestra hermana Tomasa Saq'apuma.

Sawasiray que era su hijo mayor, se puso preocupado, diciendo:

— Ahora este yerno qolla se lo llevará todos los productos de cultivo y no nos hará caso. —Y entonces dijo que el ganado no más se lo lleve, pero no los productos.

Entonces reuniendo a todos sus hermanos varones habían acordado, de la comida:

— No puede llevarse todo ¡carajo! –dijeron– el ganado no más, pero los productos se quedan.

Y así, sin hacerle caso al padre Machu Ausangate, los hijos los hicieron quedar los productos.

Pero, en cambio, el yerno qolla Mariano Inkilli, al casarse con la hija mayor, se lo llevó el ganado para toda la vida, y un poco de semilla de maíz. Todo esto le había dado en regalo su suegro el Machu Apu Ausangate en la gran pampa de Qolqa, donde habían brindado chicha t'inkando al ganado, y cuando el qolla estaba t'inkando muy contento la semilla de maíz, ya en La Raya vino un chiwaku que de pronto había pasado diciendo: jiu jiu, robando en su pico el espíritu de la semilla de maíz y dice, a su

regreso lo dejó caer, el grano de semilla, a este lado de La Raya y ese grano de maíz, rodando, llegó hasta la walla.

Desde entonces el maíz sólo puede crecer desde La Raya para este lado y nunca de la Raya para el qoIlao.

En cambio, por el ganado que llevó Mariano Inkilli hay bastante ganado en el qoIlao y poco en este lado.

En eso cuando el chiwaku robó el espíritu del maíz, el yerno qolla que estaba por llevarse todo: ganado y semilla, se quedó convertido en negro picacho, junto al Surimana. Ese ahora está parado con la vista abajo. A ése los arrieros qoIlas le maldicen al pasar por su lado:

— Por culpa de este perro, carajo, nosotros venimos aquí abajo por víveres, si éste, carajo, hubiera logrado a su hija, los productos y el ganado habrían ido al qoIlao.

Pero, si todo el ganado y los productos hubieran ido al qollao, entonces a nada vendrían los qollas a este lado: así pues, no nos hubieran hecho caso. Aunque nos hemos quedado con poco ganado, ahora ellos están obligados a venir aquí por víveres.

Sin embargo, aunque los qollas llevan los productos comprados, los hijos varones del Apu Ausangate, hacen que los costales de víveres mermen y los qoIlas con todo cuidado, tienen que hacer llegar a su tierra poquitito no más ya».

Esta segunda versión narrada también por un habitante de Lauramarca de 50 años de edad trata del mismo personaje Mariano Inkilli, que se casó con la hija del Apu Ausangate, pero pone especialmente de relieve las reglas de matrimonio entre los quechuas al norte de La Raya y los qolla del Altiplano. En esta versión el qolla incumple los preceptos del Apu Ausangate y es castigado por lo mismo. Se ve que se narra, partiendo de la misma idea que Mariano Inkilli es yerno del Apu Ausangate, y que se quedó petrificado en La Raya (Nudo de Vilcanota), una derivación de las ideas sobre el intercambio de mujeres entre qolla y quechua:

«Este qolla Mariano Inkilli había ido a la selva, el padre Apu Ausangate le había dicho:

— Ya que eres yerno, anda pues a la selva por coca.

Entonces, por primer capitán le puso una buena llama. Pero, este qoIla, en el viaje de ida no más todavía la había hecho morir a la llama, y donde el Apu Ausangate volvió:

— La llama ha muerto, diciendo.

Entonces, el Apu le dijo:

— Ahhhh... siquiera su cola me lo hubieras traído, cómo la has matado así. Bueno, vuelve otra vez. Le había dicho.

Entonces el qoIla Mariano Inquilli, había sacado de la tropa un maltoncito, sobándole con lliqlla. Esta llama era un segundo capitán.

Y después en otro viaje que hizo, también la había matado a esta llamita.

Y el Apu Ausangate de nuevo le habla dicho:

— Dónde está. Siquiera, su cola hubieras traído.

Y Mariano Inkilli respondió:

— No se pudo, todo siempre se perdió.

Entonces el Apu Ausangate le había dicho:

Vuelve otra vez.

Y Mariano Inkilli de nuevo volvió y también nuevamente mató a otra llama.

De esto el padre Apu Ausangate, irritado por sus llamas lo expulsó al qolla. En eso, cuando el qoIla Mariano Inkilli, se estaba yendo junto con su mujer Tomasa Saq'apurna, los hermanos mayores le quitaron al qoIla su mujer.

Entonces, sólo pasó su ganado al altiplano, no así su mujer. Y así también, los hijos varones del Apu Ausangate le ondearon con granizo, y el granizo le persiguió, bramando al qaIlalli y cuando éste, asustado por el sonido del granizo, volteó diciendo:

— ¡Qué es eso! — Se quedó encantado, convertido en ancho y macizo picacho».

Desde entonces, la mujer nunca puede ir como nuera al qoIlao, jamás puede ir como nuera, más bien puede venir del lado del qoIlao. Los hombres de este lado pueden traer una mujer qoIla, pero nunca una mujer de este lado puede ser llevada por un qoIla».

Bibliografía

Bauer, Brian S. (1996). *El desarrollo del estado inca*. Cusco: CBC.

Baumann, Max Peter (ed.) (1994). *Kosmos der Anden: Weltbild und symbolik indianischer tradition in Südamerika*. München: Diederichs.

Baumann, Max Peter (ed.) (1996). *Cosmología y música en los Andes*. Frankfurt, Madrid: Vervuert & Iberoamericana.

Baumann, Max Peter. (1996). Andean music, symbolic dualism and cosmology. en: Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*; pp. 15-66. Frankfurt, Madrid: Vervuert & Iberoamericana.

Berezkin, Yuri. (2000). A real distribution of mythological motifs, Peopling of the New world. Sankt Petersburg: http://www.geocities.com/berezkin_yuri//.

Bonavia, Duccio (1982). *Los gavilanes: mar, desierto y oasis en la historia del hombre (precerámico peruano)*. Lima: COFIDE.

Bonavia, Duccio (1991). *Perú: Hombre e historia: De los orígenes al siglo XV*. Lima: Edubanco.

Bouysse Cassagne, Thérèse (1986). Urco and Uma: Aymara concepts of space. En: John Murra; Nathan Wachtel and Jean Revel (ed.), *Anthropological History of Andean Polities*; pp. 201-227. Cambridge, Paris: Cambridge University Press &Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Browman, David L. (1974). Trade Patterns in the Central Highland of Peru in the First Millenium B. C. *World Archaeology* 6: 322-329.

Browman, David L. (1984). Tiwanaku: Development of Interzonal Trade and Economic Expansion. en: D. L.; R. L Burger and M. A. Rivera Browman (ed.), *Social and Economic Organization of the Prehispanic Andes*; pp. 117-142. Oxford: B.A.R.

Burger, Richard L. (1992). *Emergencia de la civilización en los Andes*. Lima: UNMSM.

Burger, Richard L. (1995). *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.

Camino, Alejandro (1989). Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana. En: María Rostworowski *et al.* ii (ed.), *Organización económica en los Andes*; pp. 103-135. La Paz: HISBOL.

Canziani Amico, José (1989) *Asentamientos humanos y formaciones sociales en la costa norte del Antiguo Perú*. Lima: INDEA.

Cook, Anita (1994). *Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen*. Lima: PUCP.

Cordy-Collins, Alana Kathleen (1976) *An Iconograpic Study of Chavin Textiles from the South Coast of Peru*. [Ph. D., Los Angeles, University of California, Archaeology].

Cunow, Heinrich (1929). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. París: Le Livre Libre.

Donnan, Christopher B. and Donna McClelland (1999). *Moche Fineline Painting: Its evolution and its artists*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum.

Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpàtion de l'Idolatrie entre 1532 et 1660*. LIMA: IFEA.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama (1997). *La doncella sacrificada: mitos del valle del Colca*. Arequipa: UNSA-IFEA.

Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino, siglos XV y XVI*. Lima: Banco Central de Reserva.

Flores Ochoa, Jorge (ed.) (1977). *Pastores de puna: Uywamichiq punarunakuna*. Lima: IEP.

Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.

Golte, Jürgen y Annemarie Hocquenghem (1984). Seres míticos y mujeres: interpretación de una escena moche. En: Centro Europeo de Coordinación de Investigación y Documentación en Ciencias Sociales (ed.), *Table ronde sur les collections précolombiennes dans les musées européens*; pp. 91-112. Wien.

Golte, Jürgen (1993). *Los dioses de Sipán I. Las aventuras del dios Quismique y su ayudante Murrup*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Golte, Jürgen (1994). *Los dioses de Sipán II. La rebelión contra el dios Sol*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Golte, Jürgen (1994a). Methode und Wahrnehmung: Probleme beim Verständnis der Moche-Vasenmalerei. En: Axel Schönberger y Klaus Zimmermann (eds.), *De orbis hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60. Geburtstag*; pp. 1139-1151. Frankfurt/Main: Domus Editoria Europea. Band 2.

Golte, Jürgen (1994b). *Íconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú 10).

Golte, Jürgen (1995). Nuevos actores y culturas antiguas. en: Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994: Economía, sociedad y política*; pp. 135-148. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (Perú Problema)

Golte, Jürgen (1996). Una paradoja en la investigación etnohistórica andina. en: Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*; pp. 519-531. Frankfurt, Madrid: Vervuert & Iberoamericana.

Golte, Jürgen (1998). Las formas de generación de sentido en los cuerpos de íconos moche y nasca. En: Universidad de Lima (ed.), *I Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios histórico-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*; pp. 55-106. Lima: Universidad de Lima, Unesco, Fondo de Cultura Económica. (tomo II)

Golte, Jürgen (1999). *Die Nasca-Ikonographie*. Zürich: Museum Rietberg Zürich.

Golte, Jürgen (2000). Zur Bedeutung von Fernhandelsbeziehungen in der Geschichte der Anden. en: Böttcher, Nikolaus y Bernd Hausberger (ed.), *Dinero y negocios en la historia de América Latina*; pp. 19-38. Frankfurt, Madrid: Vervuert-Iberoamericana.

Golte, Jürgen (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Haas, Jonathan; Shelia Pozorski and Thomas Pozorski (ed.) (1987). *The origins and the development of the Andean State*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Hocquenghem, Annemarie (1987). *Iconografía mochica*. Lima: PUCP ediciones.

Hocquenghem, Anne Marie (1998). *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes, raíces en el bosque seco y en la selva alta-horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS, IFEA, INCAH.

Hyslop, John (1992). *Qhapaqñan, el sistema vial inkaico*. Lima: INDEA.
Isbell, William H. and K. Schreiber (1978). Was Huari a State? *American Antiquity* 43(3): 372-389.
Kaulicke, Peter (1994). *Los orígenes de la civilización andina*. Lima: Brasa. (Historia General del Perú I)
Keatinge, Richard W. (ed.) (1988). *Peruvian Prehistory: an overview of Pre-Inca and Inca society*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press.
Kolata, Alan (1993). *The Tiwanaku: Portrait of an Andean civilization*. Cambridge & Oxford: Blackwell.
Kurella, Doris (1993). *Handel und soziale Organisation im Andenraum*. Bonn: Mundus.
Langebaek, Carl Henrik (1987). *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República.
Lanning, Edward P. (1967). *Peru before the Incas*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
Laurencich Minelli, Laura (ed.) (1994). *Die Ahnvölker der Inka und das Inka-Reich*. Zürich: U.Bär.
Le Goff, Jacques (1992). *History and Memory*. New York: Columbia University Press.
Lechtman, Heather (1997). El bronce arsenical y el Horizonte Medio. en: Rafael y Javier Flores Espinoza Varón Gabai (ed.), *Arqueología, antropología e historia en los andes: Homenaje a María Rostworowski*; pp. 153-186. Lima: IEP/BCRP.
Lounsbury, Floyd (1986). Some aspects of the inca kinship system. en: John Murra; Nathan Wachtel and Jacques Revel (ed.), *Anthropological History of Andean Polities*; pp. 121-136. Cambridge, Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
Lumbreras, Luis G. (1981). *Arqueología de la América Andina*. Lima: Milla Batres.
Lyon, Patricia J. (1978). *Female Supernaturals in Ancient Peru*. Berkeley. (Nawpa Pacha 16.)
Mac Neish, Richard (1977). The beginning of agriculture in Central Peru. En: A. Reed (ed.), *Origins of agriculture*; pp. 753-780. The Hague, Paris, Chicago: Mouton.
Marcos, Jorge G. (1996). Desarrollo de la navegación prehispánica en las costas del pacífico americano. En: Pilar García Jordán *et alii* (ed.), *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy, quinto encuentro debate*; pp. 117-145. Barcelona: Univ. de Barcelona.
Martínez, Gabriel (1996). Saxra (diablo)/Pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los Jalq'a. en: Max Peter Baumann (ed.), *Cosmología y música en los Andes*; pp. 283-322. Frankfurt , Madrid: Vervuert & Iberoamericana.
Meyers, Rodica (1997). *«Cuando el sol caminaba por la tierra». Orígenes de la intermediación kallawaya*. [Dr. phil, Berlin, Freie Universität Berlin, FB Altertumswissenschaften].

Morris, Craig and Adriana von Hagen (1993). *The Inka Empire and its Andean Origins*. New York, London, Paris: Abbeville Press.
Moseley, Michael Edward (1975). *The Maritime foundations of Andean Civilization*. Menlo Park, Calif.: Cummings.
Moseley, Micael E. and Alana Cordy-Collins (ed.) (1990). *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.
Moseley, Michael E. (1992). *The Incas and their Ancestors*. London: Thames&Hudson.
Mróz, Marcin (1992). *Los runa y los wiraquca: La ideología social andina en la tradición oral quechua*. Varsovia: Universidad de Varsovia. Centro de Estudios Latinoamericanos.
Murra, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
Murra, John V. (1978). *La organización económica del estado inca*. México D. F.: siglo XXI.
Murra, John V.; Nathan Wachtel and Jacques Revel (1986) *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press&Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
Murra, John V. (2002). *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP, IEP.
Netherly, Patricia J. (1990). Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Polities. en: Michael Moseley and Alana Cordy-Collins (ed.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
Núnez, Lautaro y Tom S. Dillehay (1995). *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta.
Onuki, Yoshio (2000). Una perspectiva del período formativo de la sierra norte del Perú. En: Lohmann, Guillermo; Richard Burger y otros (ed.), *Historia de la cultura peruana*; pp. 103-126. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. I)
Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de Santa Cruz (1968). *Relacón de las antiguedades deste reyno del Pirú*. Madrid. (Biblioteca de Autores Espanoles CCIX)
Parsons, Jeffrey R. and Charles M. Hastings (1988). The Late Intermediate Period. En: Richard W. Keatinge (ed.), *Peruvian Prehistory*; pp. 190-229. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
Pärssinen, Martti (1992). *Tawantinsuyu: The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Platt, Tristan (1986). Mirrors and maize: the concept of yanantin among the macha of Bolivia. en: John V. Murra; Nathan Wachtel and Jacques Revel (ed.),

Anthropological History of Andean Polities. Cambridge, Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Quilter, Jeffrey (1989). *Life and Death at Paloma: Society and Mortuary Practices in a Preceramic Peruvian Village*. Iowa City: University of Iowa Press.

Ravines, Rogger (1982). *Panorama de la arqueología Andina*. Lima: IEP.

Ravines, Róger (1994). *Las culturas preincas. Arqueología del Perú*. Lima: Brasa. (Historia General del Perú II).

Raymond, J. Scott (1981). The maritime foundations of Andean civilization: a Reconsideration of the evidence. *American Antiquity* 46: 806-821.

Raymond, J. Scott (1988). A view from the Tropical Forest. En: Richard W. Keatinge (ed.), *Peruvian prehistory*; pp. 279-300. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press.

Rick, John (1980). *Prehistoric hunters of the High Andes*. New York: Academic Press.

Rick, John W. (1983). *Cronología, clima y subsistencia en el Precerámico peruano.* Lima: INDEA.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1988). *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: IEP.

Shady Solís, Ruth (1992). Sociedades del nororiente peruano durante el Formativo. *Pachacamac* I(1): 21-48. Lima: Museo de la Nación.

Shady Solís, Ruth (1988). La época Huari como interacción de las sociedades regionales. *Revista Andina* 11(año 6, N.° 1): 67-134. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Shady Solís, Ruth (1997). *La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú*. Lima: UNMSM.

Shimada, Izumi (1994). *Pampa Grande and the Mochica Culture*. Austin: University of Texas Press.

Stanish, Charles (1992). *Ancient Andean Political Economy*. Austin: University of Texas Press.

Szeminski, Jan (1987). *Un kuraca, un dios y una historia*. Jujuy: (ICA) UBA/ MLAL.

Taylor, Gerald (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: IEP.

Torero, Alfredo (1984). El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador. *Revista Andina* 4(año 2, N° 2): 367-402. Cusco.

Troll, Carl (1931). Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Inkareiches. *Ibero-Amerikanisches Archiv* V(3): 1-37. Berlin.

Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutierrez (1978). Mitos y leyendas de los quechuas del sur del Perú (Apurímac-Cusco). *Debates en Antropología* 2: 125-135. Lima: PUCP Departamento de Ciencias Sociales.

Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutierrez (1980). Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca). *Debates en Antropología* 5: 233-269. Lima: PUCP-Departamento de Ciencias Sociales.

Wilson, David (1981). Of maize and men: a critique of the maritime hypothesis of state origins on the coast of Peru. *American Anthropologist* 83: 93-120.

Zuidema, Reiner Tom (1989). *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.